

# الجراحات والمدارات

سليم دولة



الجراحات والمداراة

الطبعة الثانية

1413هـ - 1993م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمرا - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف : 802428 -802407 -802296

ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

سليم دولة

# الجراحات والمدارات

عناصر أوّلية من أجل فلسفة عربية جديدة في

القضايا الإنسانية .

فلسفة « التدقيق والتحقيق »

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

# الجراحات

# و

# المدارات

## عناصر أوّلية من أجل فلسفة عربية جديدة في القضايا الإنسانية

## فلسفة «التدقيق والتحقيق»(*)

(*) [«مدينة قفصة مَدِينة كبيرة قديمة أرليّة (...) وكَانَ على أحد أبوابها كتابة منقوشة على حجرٍ من عمل الأوّلِ تُرجِمَ فإذا هو: «هذا بلد تدقيق وتحقيق»]

**ذلك ما ورد في كتاب:**
**«إستبصار في عجائب الأمصار»**
**لمؤلف مجهول في مَتْن يعود إلى القرن 6هـ / 12م**
**(ص 150-153 )**
**الناشر: دار الشؤون**
**الثقافية العامة**

# الإهداء

إلى أمّ قيس، نجيبة الصّدّيق، أرفع هذا الكتاب اعترافاً بالجميل، وإلى هاجر في احتفالها بالأشياء على طريقتها؛ اجتراحاً للفرح.

وإلى أحفاد حنّبعل وحفيداته بمعهد الفتيات و «ضواحيه» أقدّم هذه «الجراحات»، ذكرى لا تنضب لـ «تجربة» تعاش ولا توصف! وإلى كل الذين أحبّ.

سليم دولة

# فاتحة

مُعاداة الكُتّاب ليست من أفعال ذوي الألباب، وإنّ مماراتهم ندامة ومسالمتهم سلامة (...) وما ظنّك بقوم يملكون أزِمَّةَ المُنَى والمنَايَا بِحُسْنِ كلامهم، ويُريقون دماء الأعداء بِأَسِنَّةِ أقلامهم؟ وقديماً أَغْنَتْ كتبهم عن الكتائب (...) ففي سواد مِدَادِهم بياض النِّعَمِ وحمرة الدم.

عبد الملك بن محمد الثعالبي

«نثر النظم وحل العِقْد»

# تقديم

## كتابة الجرح وجرح الكتابة

## المثقّف العربي الجديد: حفّار معرفة وجرّاح الذاكرة

حين تتصفّح كتاب «الجراحات والمدارات» لسليم دولة تشعر لأوّل وهلة أنّك أمام نص جديد: كرنفال تحتفل فيه اللّغة بذاتها، وعرس ترقص فيه الحكمة على أنغام الشعر في احتفال جنوني طقوسي يعيدك إلى لحظة البدء في وهجها وصفائها حينما لم يَكُنِ الشعر شعراً والفلسفة والعقل عقلاً والجنون جنوناً.

يعيدك سليم إلى زمن البدء «وفي البدء كان الكلمة» عندما كانت الكلمة كلمة متفجّرة تصيب الوجدان والعقل قد تخرجك من العقل لكن لكي تحملك إلى القلب وإذا ما أخرجتك من القلب فلتعيدك إلى العقل ولكنّها لا تتركك يتيماً مغترباً، فهاجسها هو أن تبحث لك عن مكان، عن رحم دافىء تحسّ فيه بالأمان والانتماء، إنها كتابة تأسيس الهويّة والإنسان العربي الجديد أو قل الكتابة الجريحة، كتابة الوعي والتجاوز كما يريدها صاحبها.

هي جريحة بجرح كاتبها وقارئها وإذا خلت واهماً أنّك معدوم الجراح، فالجرح سينفتح فيك عنوة وستسيل دماؤك ضريبة لكينونتك التي أرادها لك أسلافك. فأنت لم تكن في تاريخك كما اعتقدت إنساناً أنيساً ومؤنّساً، سليماً ومسلماً وإنّما «آكلاً أو مأكولاً، ناتفاً أو منتوفاً، نافشاً أو منفوشاً، جالفاً أو مجلوفاً».

الكتابة الجريحة ستلطخك بدمائها لتضعك أمام حقيـتك المرعبة أنّك كائن رغبة، مسكون باللّذة: لذّة السّلطة والمال والجنس وإذا ما أردت، أن توهمنا بأنّك تزدريها في الدنيا، فنعرف أنّك تنتظرها في الآخرة! هل يستطيع أن يعلن أكثر ثِقَاتِنَا وأتقيائنا أنّه على استعداد للتخلّص من هاجس انتظارها في اليوم الآخر ليثبت حقّاً طهارته وعفّته!

في كتاب «الجراحات والمدارات» تنفتح جراحات قديمة وتفتح جراحات جديدة، جراحات كثيرة وكبيرة في الجسد والذاكرة.

لقد ظلّت الفلسفة العربيّة المعاصرة طويلاً تعدّ لتشييع جنازتنا، وفي الوقت نفسه الذي دفنتنا وصارت تحتفل بموتنا ونحن الأطفال الأحياء كانت تزهو بالآخر الذي شاخ وهرم تستعيدُ في كلّ مرّة ميلاده باستعادة مآتمنا، قاتلة الأطفال هذه الفلسفة هل تستحق أن نسمّيها كذلك؟!

وهكذا تقف «فلسفة التدقيق والتحقيق» معترفة بنظرتنا الطفولية البريئة لذاتنا والآخر أو كما يسمّيها فيلسوفنا النظرة «السبحانية» للغير والأنا ولكنّها تأمركَ: عِ نفسك بنفسك، فالمطرقة على عنقك فإلى متى تأكل ذاتك وإن نجت منك فالغير يترصّدها وهل ثمّة شكّ في أنّه سيأكلها إن لم يكن قد أكلها.

نحن صنّاع حِكَمٍ ولسنا صنّاع بَكَمٍ هذا ما يريد إثباته المشروع الفلسفس العربي الجديد، انطلقت مسيرة الحساب العسير لذاتنا التاريخيّة وبدأ "المثقف العربي يُعْمِل معاوله تارة يحفر القبور فماذا ينتظر الموتى غير القبور؟! وطورا يحفر في أرضنا وهل يترك الغريب يحفرها؟ للعثور على مدننا الغابرة: دورها مدوّناتنا القديمة التي طواها النسيان حتى يزيل ما لحق بها من غبار عجزت عن إزالته الأيادي الجامدة، فلعلّها وحدها القادرة على أن تأوينا، فاللوذ بدور الغرباء لم يحمنا.

انظر إلى سليم دولة في هذا الكتاب على غرار السّالِمَين: سالم حمّيش وسالم يفوت في المغرب وغيرهما من النخبة العربيّة الجديدة الندرة ينقلك إلى مدوّنات مدينتنا المعرفيّة، فإذا بك ترحل في ديوان الصبابة لابن حجلة المغربي وكتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر لعبد اللّطيف البغدادي، وإغاثة الأمّة بكشف الغمّة لتقيّ الدين المقريزي، والنبذة الكافية في أحكام أصول الدين لابن حزم الأندلسي وكتاب البدء والتاريخ للمقدسي،

وشجرة اليقين لعبدان القرمطي... إلخ.

رحلة شاقة لكن أعلم أنّها ستعيدك إلى هويتك وانتمائك، عودة ليست نكوصية تعيد بها إنتاج نفسك المرهقة والمراهقة وإنّما لترى أمامك حقيقتك ولتدرك مكوّنات شخصيتك التاريخيّة التي أجبرك الغير طويلاً أن تراها في مرآته. المشروع الفلسفي الجديد يشقّ ذاكرتنا ويجرحها وهو الذي لا يستعمل المسكّنات. يؤلمنا ولكن هذا الألم وحده سيخلقنا ويشفينا من أمراضنا الصغيرة والكبيرة التي نخرت جسدنا الجماعي وصيّرته هزيلاً مهمّشاً لا يستطيع الوقوف والمساهمة في فلح حاضرنا فقط لكي نتحدث عن فلح الحاضر الإنساني أيضا!

يقف سليم دولة في هذا الكتاب المشروع موقف «أركيولوجي المعرفة» مستفيداً من حسّ المفكّر الفرنسي ميشال فوكو (Michel Foucault) الذي يسمّيه بالعبقري. وإيّاك، إيّاك أن تعتقد أنه يتماهى مع الغير هنا، فالمقصود بالغير في هذا الكتاب هو الآخر العدواني الذي لا يوجد إلاّ بغيابك ونفيك. أمّا العالِم فهو منكَ وإليك.

يؤمن سليم بما يسمّيه البداوة المعرفيّة (Le Nomadisme de Savoir) أي الترحال المستمر في الذاكرة والترحال يفترض سعة المكان وإطلاقيته والذاكرة مكان لا مخدود لا تعرف بدايته ونهايته، إنّه ترحال «الأركيولوجي» الذي يطوف في مكان رحب بحثاً عن كنوز الآثار ولكن ما أن يتحسّس وجودها في مكان ما حتى ينيخ راحلته ويدقّ وتد خيمة الشّعر المعرفيّة ويعمل معوله ليحفر في الباطن تستهويه الأعماق بعد أن كانت تجذبه الآفاق.

وبعد الرحلة يأتي الثبات والسّكينة إلاّ أنّها ليست سكينة السّكون وإنّما سكينة السّكّين المشرطة، ألم نقل إنّ المثقّف العربي الجديد جرّاح الذاكرة! ما يهمّه هو «مساءلة نقدية لوسائل إنتاج المعرفة في الإطار العربي». وإذا ما أردنا أن نذهب في قراءة سليم دولة الأركيولوجيّة إلى مداها الأقصى أو «القصووي» على حدّ تعبيره فلنقل أنّ شغله الشاغل يتمثّل في مقاربته لوسائل إنتاج الإنسان ذاته. أليس الإنسان قبل أن يكون كائناً ذا «لحم وعظم» كما يرى فيورباخ (Feuerbach) هو قبل كلّ شيء مقولة معرفية «مكتوبة في تراثنا الفلسفي العربي خاصة ومشاغلنا الفلسفية الحديثة والمعاصرة»؟

هل الصورة الجميلة التي شكّلها الإنسان لنفسه في سياق التاريخ باعتباره كائناً لغوياً، واعياً ومتحضّراً هي صورته الحقيقية أم الصورة المزيّفة؟ ما الفرق بين الجمال المزيّف والقبح؟ أليس جمال «الرتوشات» قبحاً ومن يشكّ في أنّ الأعراض تدنّس الجواهر؟! فإذا كانت قصّة الإنسان في التاريخ كما يرى سليم دولة تحكي «توقه القبض على المتوحّش» فهل استطاع فعلاً أن يقبض على المتوحّش في داخله حتى يفكّر في القبض عليه خارجه؟

قبيح هذا الإنسان، بائس ومثير للشفقة والسخط معاً، ألم تخجل من الانتماء إليه؟ أخرج من إنسانيتك! هذا ما يقوله لك الخطاب المخفي في «الجراحات والمدارات» إذا كانت إنسانيتك تدفعك إلى أكل غيرك والتفنّن في أكله بالشيّ والكيّ والشدخ والطبخ. لا شكّ أنك ستخدش في نرجسيتك قليلاً أو كثيراً إذا ما تذكرت داروين (Darwin) وهو الذي تكرّم عليك، فعرّفك ـ على خطإ أو صواب، لا يهمّ ـ بسلفك الصّالح: القرد. هل تعلم أننا لم نسمع يوماً بأنّ القردة تأكل بعضها البعض بينما أكل بنو آدم بعضهم البعض أكلاً مادياً وأكلاً رمزياً ولا يزالون؟ من هو أكثر إنسانية من الآخر القرد أم «الإنسان»؟ وأيّهما سيخجل من الانتماء إلى الآخر الجدّ أم الحفيد؟ وهل الإنسان قبض على المتوحّش هو الذي يقبض على الإنسان ويزيده توحّشاً ووحشة؟

قبيح هذا الإنسان الذي عثر عليه سليم دولة في قاع مدوّناتنا القديمة ويا لخيبة أملنا عندما نرى وجوهنا القديمة، الجديدة بلا مساحيق الإيديولوجيا، بشعة، مقرفة. ماذا يمكن أن يتمنّى الإنسان الأكثر معرفة بنفسه وحساسية بجوهرها في هذا الكون غير أن يؤكل أكلة تليق به دون أن «يقطّع ويُريّش» هذا ما يتمنّاه شاعر سليم دولة المحبوب شأس بن عدي المعروف بالممزَّق، حين يقول:

فإن كنتُ مأكولاً، فكن خير آكلي      وإلاّ فأدركني ولـمّا أمزّق

لقد أدرك كاتبنا «هشاشة جمّاع الإرث الثقافي أمام الحاجة» منطلقاً من مقاربة جينيالوجية تبحث في أصل اللّغة العربيّة ومشتقّاتها، همّها تلمّس المدلولات الثواني التي تكشف عن رؤية العربي للعالم. فإذا كان ابن دريد الأزدي في كتابه «الملاحن» قد ذكر أن العرب تقول: «والله ما سألت فلاناً حاجة قطّ، والحاجة ضرب من الشجر له شوك والجمع حاج» فإنّ صاحب «الجراحات والمدارات» لا

ينطلق في نحت مقارنات لسانيّة يربط فيها الجوع بالوجع الفقر بالقفر، الكفر بالفكر فقط بل يستخلص من كلّ ذلك أنّ الإنسان علاوة على أنّه «كائن ثقب يخشى الفراغ» فإن أكثر المعطيات قداسة لا تصمد أمام حاجته أو شوكته التي تؤذي كلّ ما يصطدم بها ولو كانت الآلهة ذاتها فما بالك بالإنسان. وهو يذهب هذا المذهب لا ينطلق من لا شيء وإنّما يجد في مدوّناتنا القديمة ما يدعّم مذهبه. فما رأيك في هذه الأبيات الشعرية التي يقتطفها من كتاب «البدء والتاريخ» للمقدسي وتتحدث عن حنيفة القبيلة العربية الجاهلية التي اضطرّتها الحاجة إلى أن تأكل آلهتها:

أكلت حنيفة ربّها زمن التقحّم والمجاعة
أكلت ربّها حنيفة من جوع قديم بها ومن إعواز

وإذا كان الفقراء قد أكلوا لحم البشر في مصر: زمن الأوجاع والمجاعات كما كشف عن ذلك عبد اللّطيف البغدادي في كتابه المذكور. فما رأيك في أكل الأغنياء له: هؤلاء الذين يسمّيهم البغدادي نفسه «بالمياسير والمساتير» ويأكلون اللّحوم البشريّة استطابة ويشتهونها كما يقول سليم دولة «معدّة بالتّوابل الجيّدة» أيضاً!

لقد كانت حداثة العرب الأولى والأخيرة مع الإسلام، هذا ما يؤكّد عليه صاحب «الجراحات والمدارات» حين تمّ العبور من حضارة الشعر إلى حضارة الشريعة على حدّ قوله. أي من سلطة الإنشاء اللّغوي إلى سلطة القانون الذي عمل الخطاب الجديد على ترسيخه حتى يقبض على المتوحّش في شكليه التاريخي: القهر الاجتماعي وما فوق التاريخي: الموت الذي صار «تحفة المؤمن» أي صار موتاً ملحمياً حسب تحديد لوكاتش للملحمة.

ولا بدّ من أن نشير إلى أن هذه الحداثة وإن اكتملت في مستوى الخطاب وصارت عملياً في انجاز المشروع الجديد فإنّها قد أكلت نفسها في سياق التاريخ وتآكلت بالدنيوي، فنفت ذاتها بذاتها حين عاود العربي الحنين إلى المدنّس وبدأ من جديد يستطيب أكل آلهته. وهل ثمة شكّ في ذلك حين نعلم أنّ الله قد كان أوّل ضحيّة للدّولة. ألم يهدّم الأمويون بيته «الكعبة» ليستمرّ تمتّعهم برخاء السّلطة وخيراتها».

إنّ ما يلفت الانتباه بشدّة ويجدر التنويه به في هذا الكتاب هو جرأة كاتبه الذي يجبرك على تتبعه والتواصل معه لأنّه يحيلك على ما لا تفكّر فيه عادة، فيفجّر مكبوتاتك اللاّواعية التي تجهلها ولا تجهلك، فهي تعرفك حقّ المعرفة وتوجّهك ذليلاً صاغراً مكبّلاً لا تقوى على الانفلات من إسرها إلاّ بإدراكِك لها لكي تستطيع مقاومتها إذا ما أردت تحقيق غدٍ أجمل. وقد تجد في بعض الأحيان ما لا يشفي غليلك فلا تنس أنّك أمام «عناصر أوّلية من أجل فلسفة عربيّة جديدة» إلاّ أنّه لا شكّ أمّك ستستبشر بعودة سليم دولة القويّة إلى التراث «وطن الجماعة» كما يسمّيه مطاع صفدي. هذا الوطن قد خسر خيرة أبنائه طويلاً. ومن يعود إلى وطنه بعد غربة لم يخترها، لا بدّ أنه سيجد صعوبات في الاندماج ولكنّه سيندمج لا محالة.

قد نعارض دولة الحكمة التي يؤسّسها سليم دولة قليلاً أو كثيراً ونختلف معه. ولكن اختلافه معنا يستهويه كما يستهوينا وهو الذي دأب على مطاردة السلطة أينما كانت في اللّغة والإيديولوجيا والسياسة وفي القراءة والكتابة لا يستطيع أن يمنعنا من مطاردة سلطة كتابته علينا كما لا نستطيع أن نمنعه من مطاردة سلطة قراءتنا على كتابه.

في البدء كانت الكلمة وكان الجرح، ستظلّ الكتابة الإبداعية جريحة تنزف وما بين البداية والنهاية قصّة «جراحات ومدارات» لا تنتهي.

**محمّد الجويلي**

**تونس، باردو: 20 -4 -1991**

# المرآة والمطرقة

## الكتابة المكتوب/ الكتابة الإبداع

## من أجل كتابة قصووية

# شذرات المداخل

**-1-**

تناظرت مع إبليس وفرعون في الفتوّة فقال إبليس:

ـ «إن سجدت سقط عني اسم الفتوّة.

قال فرعون:

ـ إن آمنت برسوله (...) سقطتُ من بساط الفتوّة.

قلت أنا (...) وإن قُتِلْتُ (أو صُلبتُ) أو قُطِّعَتْ يداي

ورجلاي ما رَجَعْتُ عن دَعواي»

**أبو منصور الحلاّج**

**ديوان الطواسين**

**-2-**

وقد رأيت مُعَانيةً درويشاً كان يسير في جبال أذربيجان ويقول هذه الأبيات متعجّلاً:

والله ما طلعت شمس ولا غربت ... إلا وأنتَ مُنى قلبي ووسواسي
ولا تنفّست محزوناً ولا فرحاً ... إلاّ وذكرك مقرون بأنفاسي
ولا جلست إلى قوم أحدّثهم ... إلاّ وأنت حديثي بين جُلاّسي
ولا هممت بشرب الماء من عطش ... إلاّ رأيت خيالاً منك في الكاس

(...) وأسند ظهره إلى حجر وأسلم الرّوح.

**الهجويري (النصف الثاني من القرن**

**الرابع والنصف الأول من القرن الخامس)**

**كتاب «كشف المحجوب» ص 658 -659**

دار النهضة العربية، بيروت، لبنان 1980

أن نكتب من خلال ثقافتنا، أو نكتب ضدها، فنحن نكتب من خلال الثقافة.

الثقافة هي الإرث الاجتماعي، الثقافة: كل ما تخطى به الإنسان الشروط الحيوانية للبقاء. الإنسان كائن من أميز ميزاته أنه يمارس فعل التجاوز: والتجاوز يعني ضمن ما يعنيه الاختزال، والتكثيف، والمعاينة، والترميز، والإقامة في العالم أو الإقامة المجازية في الرمز/ الرموز.

إنطلاقاً من هذه الملاحظات/ الخطاطة يمكن القول أن جهد الإنسانية كان يكمن دائماً ولا يزال في البحث كدحاً عن شكل من أشكال الإقامة في العالم وضمان أدنى ما يمكن ضمانه من شروط التآنس، فكان ضغط الحاجة/ الحاجات وجبروت الرغبة/ الرغبات ودوافع الجسد، تحمل الإنسان على الحركة/ الفعل قصد توفير التوازن النفسي/ المعنوي والبيولوجي المادي[1]؛ فكان الصراع وكانت الإقامة الحربية في العالم.

اتخذت هذه الحرب أشكالاً مختلفة، فخضعت لإيقاع جدلية الخفاء والتجلي على صعيد القوة المادية لتغيير وجه الأشياء عن طريق اغتصابها عنفاً أو مخاتلتها رمزاً وترميزاً، فكانت اللغة، الكلام، البيان، الخطاب.

ربما تكون اللغة أخطر التقنيات فتكاً بالإنسان، بالبشر، إذ إن فعل الفكر وقدح زناده يتم من خلال الفكر المنطوق الذي تصرفت به العبارة أو من خلال الفكر الصموت الذي لا يخلو من عبارة تتصرف من خلالها تحديداً «الأفكار» كما أن اللغة بإمكانها أن تملك على البشر عقولهم عندما تملك عليهم أفئدتهم، فتتعتع اللغة وهي سلاح الإيديولوجيا آلية التفكير لدى المخاطبين، الذين تخطف منهم

الإيديولوجيا/ الدعوة أفئدتهم. فيتنكر عندها الفكر للفكر، ويتحايل على تدجين المتوحش «اللامدني» اللاامتثالي وترويضه بأدلجته، وحقنه بما يحصنه ضد جرثومة التفكير ولكن ليس أي تفكير وإنما التفكير النقدي التأزيمي الذي من شأنه تعتعة السّلطوي السّائد، سواء السائد دينياً، باسم الدين، أو السائد علموياً/ باسم العلم، أو السائد تقنوياً/ باسم التقنية.

الإنسانية تتقدم وتتأخر وفق جدلية أخرى يمكن وصفها بجدلية الجرح والحكمة. فصراع الكلمات مع الأشياء للقبض عليها كان دائماً صراعاً لا ينتهي إلا ليبدأ من جديد، لأن الأشياء وكأنها تَنِدُّ عن المنطق والعقل والمعقولية والعقلانية والحساب والعِقَال والامتلاك والمُلك. لذا كان الواقع يعيش دائماً حرب المواقعة بين اللّسان والوجود. العرب مثلاً في ما قبل الإسلام أرادوا أن يتهجوا أبجدية الوجود شعراً، أرادوا القبض على الأشياء والأحاسيس بالإيقاع، ضروب الإيقاع المختلفة، فكان الجرح يتمثل في تيه العربي أمام الزمن والدّهر[2] الذي يحس إحساساً فاجعياً أمامه باعتباره مصدر التخرم/ انخرام الإنسان بأصغريه اللّسان والذكَرِ[3]، جرح العربي إنما يأتي من الدهر اللانهائي الذي يحس العربي أنه عاجز/ عجوز على منازلته، لذا، عمد إلى سكنى العالم بالتحكم/ بالحكمة في أصغريه اللّسان، البيان، الإيقاع، فكان «الشعر موزوناً مقفى»، أما الذَّكَرُ فهو يشير إلى الرّغبة، الامتداد، الفحولة، الإنجاب، لقد كان للكلام/ الكلم سلطة وأيّما سلطة في هذا الفضاء الثقافي، سلطة ضد الموت أليس الثقافي الإنساني بكل تصريفاته وتلويناته منازلة/ نزال ضد هشاشة الحياة، الجسر/ المَعْبَر، فما كان من العربي إلاّ أن قدّم اللّسان على الذّكر فكان التّوق إلى الخلود باللّسان أهم من التّوق للبقاء عن طريق الجسد الرغبة، الإنجاب، يقول المثل العربي: «لا يزال الرجل في فسحة من عقله ما لم يقل شعراً أو يكتب كتاباً» فالكتابة إنما هي مكتوب بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة تعبر عن المكبوت، وهو «العطش إلى الخلود»[4].

والخلود لا يتوفّر إلاّ بسحر البيان، سلطة اللّسان والكلام المنطوق «إن من البيان لسحراً» فكأن الذات تريد أن تخاتل، أن تمكر بالموت فتدجنه، أليس اشتقاق الأسطورة من «الميتوس» وهي تعني الكلام المنطوق «فمكبوت الجاهلي» هو القبض على الموت باختزال الوجود انطولوجياً عن طريق الشعر.

أما وقد انطلق العرب من لافتة الثقافي الشعري، فإنهم أرادوا القبض على الوجود وتهجي أبجدية الكون عن طريق النثر أو تحديداً ما بين «الشعر والنثر» وهو الكتاب المقدس فكانت الثنائية ولم يعد الجرح يتمثل في الدهر وإنما في الذي خلق الدهر وهو الله، الله هو جرح المؤمن، ذلك أنه الوسادة والوسادة من الوَسْد وهو الإغراء بالنوم فمن استطاع أن يقترب من الله هجد لديه الأصْغَرَان «ذَكَره ولسانه» رغبته ولغته، ذلك أنهما سينطقان لا باسم ذاتيهما وإنما باسمه. تقدّس وتعالى، فيكون كل فعل يأتيه الرجل المؤمن، إنما هو فعل تسبيح. فاللّسان هو ما ردّد آي الله. وفعل الإنجاب وقهر الفناء يحال إلى الله، فحتى الذّكر لا بدّ أن يأتي الله مسبّحاً.

في هذا الإطار تحديداً، نفهم ربما العبارة التي وردت في خطبة مقدمة الموسوعة الجنسية «الإيضاح في علم النكاح»[5] للشيخ النفزاوي: «سبحان من جعل لذّة الرجال في فروج النساء وجعل لذّة النساء في أيور الرجال...» لقد اخترق المقدّس المدنّس ووظفه في ما يمكن تسميته بالنّظرة السبحانية للعالم. فالأنا إما مسبّحة سائرة إلى الخلود وإما كافرة ذاهبة إلى التذرية والعقاب، وما مقولتا الجنّة والنّار إلا مماس/ مقياس يصنف من خلاله هذا الأنا أو ذاك، تفتح على ثنائية أراد المتصوفة وحدهم، وخاصة متصوفة وحدة الوجود، إلى غلقها عن طريق امتصاصها حينما ذهبوا إلى معرفة عين الحق تستلزم «قتل الفكر في الدماغ» أو إنها تستلزم ضمن ما تستلزمه تبادل المواقع بين «المقدس» و «المدنس» وتعايشهما حربياً أحياناً: «ركعتان في العشق لا يصح وضوؤهما إلا بالدم» هكذا كان يردّد أبو منصور الحلاّج[6].

فتح حقل القداسة يستلزم ضريبة واحدة/ وحيدة، الدم، التضحية، الفداء، أليس الصوفي هو ما بايع الله بحياته؟ فالدم ثنائي الدلالة يحمل علامة الوسم والدمغ والتشويه كما يحمل دلالة الخلق والتكون والخروج من عمى الشَّوَاشِ ولُجّته إلى فضاء الأنس والتآنس والإنسانية الحقة. أليست صلاة الصوفي المسبوقة بالوضوء بالدم، دمه المهدور علامة على أن الحياة الدنيا ليست دنيئة طالما وَجدت ذات الصوّفي فيها ما تقدمه فديه لذات الله: إن قطرات الدم إنما هي المَعبر لذاته تعالى فكأنما الحياة الحق تستوجب موتاً ـ تضحية ـ إغتراباً عن القالب الجسم بلغة عبدان القرمطي في كتابه «شجرة اليقين» والاتجاه بالكلية نحو الباطن.

إن هذا الحقل المعرفي تشدّه جدلية تقف على أرضها الإنسانية جمعاء وهي جدلية المقدس والمدنس: تشير هذه الجدلية إلى ثنائية الدنيا والآخرة، الجسد/ الروح، الخير/ الشر، اللاّهوت/ النّاسوت، فمن يعاضد وينتصر على ناسوته/ جسده، رغبته/ انفعالاته، إلا وكانت إقامته أنس/ دنيا وآخرة. وكل من غلب عليه ناسوته إلا وكانت أمه هاوية.

لذا كان الدعاء والتعوّذ من الأنا لأن إعلان الأنا وصراخه واحتجاجه وتعبيره عن حضوره المكثف كأنما هو علامة رفض للمقدس وتطاول على الحرمة وكفر بالمكتوب. وربما من هنا يكون التمييز بين الكتابة والمكتوب وبين الكتابة والإبداع، فالكتابة المكتوب يحركها المكتوب الديني فتكون كتابة ذاكريّة أذنية/ سمعية/ عنعنية/ إسنادية/ أصولية/ سبحانية/ إيمانية/ تكفيرية. أما الكتابة الإبداع فإنها تستلزم الاستماع إلى المكبوت جسدياً، يستلزم الإبداع، نبذ الاتباع، العصيان والرفض «لا يزال الرجل في فسحة من عقله ما لم يقل شعراً»... فالجديد، البديع يتمثل، يستلزم العقل ونبذ النقل، الجديد الحديث يستلزم الدراية ولا يستلزم «الرواية» بل هو نقيضها الموضوعي، فلا إبداع دون تعتعة الذاكرة والفكر بما استن الأوائل وسطّروا بمعنى خطّوا وكذبوا فإن كانت كتاباتهم ليست تسطيراً أي كذباً على أنفسهم فإن استحضارها وتوريدها من أزمنتهم الغابرة إلى الزمن المعاصر يعتبر تسطيراً وتزييفاً فيعيش العقل الإبداعي المعاصر بطاقة كان لا بدّ لها أن تصرف في الماضي. وهنا يكمن تحديد الفاصل بين ثقافة الحرام والاتباع وثقافة الخلق والإبداع.

إن الحرام حرام ثقافي والحلال حلال ثقافي والمعقول معقول ثقافي والمجنون مجنون ثقافي فلكل عصر، لكل مجتمع أطر إسناد من خلالها يُقبَّح القبيح ويُجمَّل الجميل/ ويدمغ المنبوذ ويكفَّر الكافر.

لقد كان الإبداع كفراً دائماً ومنازلة للقطيعي الاجتماعي ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تتلى عليه بكرةً وأصيلا﴾ ذلك هو الخطاب في سفوره ووضوحه ضد الجديد في ثقافة العربي ما قبل الإسلام، ثقافة السائد لم تستوعب الجديد المحمدي لأنه مَادَ بالتقليد إذ عمد إلى تصفية حسابه معه، الجديد يخرق دائماً القديم بعد أن يكون قد «لفظ» امتص المرن فيه وبعد أن يكون قد لفظ وتقيّا

ما تكلس واستفاض عن مستلزماته، فالإبداع كان دائماً مأتمياً جنائزياً، واحتفالياً تمشهُديّاً ويحكمه ضرب آخر من الجدلية يمكن تسميتها جدلية الاختراق والضمور وما يشد هذه الجدلية تحديداً إنما هو العنف وضرب من المطرقية لما يمكن تسميته بالوعي الاسمنتي المسلّح.

فإذا كان التعود، والإلف، والإيلاف، والأُلفة إنما يشير إلى الأبولوني فإن هٰذه الأبولونية وهذا الإنسجام وهذه السكينة وهذا السّكون إنما هو وسادة كسل لا تستوعب قلب «القرد العاري» إذا أراد أن يبدع. الإبداع وفقاً لهذا الاعتبار إنما هو سَفر، سَفر نحو الكون، كسمولوجيا تعشق الكواكب وعبادتها (توثين الكتابة) الإبداع سفر وحنين الذات إلى الذات تلك التي تدرك جنائزياً أنها ستشتاق ذاتها ذَاتَ يوم يمكن اعتبار الكتابة هدهدة الذّات ضد الفاجعة، فاجعة الدهر الذي يتعتع الفرد والجماعة، أحبّة أحبّة وأعداء أعداء أين تخرج الذات؟ أين ترهب رغبتها؟ في حين أنها سجينة الخافقين «المشرق والمغرب»، «اللّيل والنهار».

الكتابة احتجاج ضد الشرط، الوضع، الإقامة في العالم والوجود، سواء أكانت كتابة مكتوباً أو كتابة إبداعاً فإن الفعل الاحتجاجي حاضر في الاثنتين حضوراً مكثّفاً، فما الدّاعي إذن إلى التمييز بين هذين الضربين من الخطاب الهدهدة؟

إن الكتابة/ المكتوب استحضارية والذات التي تكتب، تسلب، تقفز، تنهب ذاتها وتغدق على الله كلّ غناها. بهذا المعنى يفهم قولنا: الله جرح المؤمن. فمهما كتب فلن يستطيع أن يفي بحقه تقدس وتعالى، الله الميتافيزيقي يمكن أن يمشي بين البشر عندما يستجلبه، يتقمصه أمير، سلطان، بلاط، فتكون الكتابات البلاطية، كتابات المدح، من الكتابة المكتوب، ذلك أن الذات التي تكتب، تسطّر، تزيّف، تكذب وإن صدقت، لأنه لا حقيقة ولا إبداع خارج الكتابة المتعتعة التي ترجّ السّلطوي.

فالكتابة الإبداع إنما هي كتابة تعتعة تذهب إلى التخوم، إلى القصيّ الأقصى، تذهب إلى تخوم الجنون «لا يزال الرجل في فسحة من عقله ما لم يقل شعراً أو يكتب كتاباً» ألا يشير هذا الخطاب إلى أن الكلام/ الكلم يمكن أن يذهب بالرأس «لسان المرء يمكن أن يذهب برأسه»[7].

فالكتابة الإبداع، الجرح التعتعة، إنما هي كتابة دقّ العنق أعني الموت الذي كان في لافتة الثقافي ما قبل الإسلامي حدثاً غريباً لم يقو الشاعر على ترويضه ولم تتصرف فيه عباراته. بقي عصياً على التدجين والترويض والمخاتلة، ذلك أن الخطاب الشعري ما قبل الإسلامي قد نفخ في اللسان، كان دائماً متاخماً للّسان، للخطاب فلم يقو على التصرف فيه، مع ذلك كل ما أنتج «الجاهلي» من شعر كان ضد الموت. ضد الغياب والفناء، والتحلل، لذا كان إحساسه «بهادم اللذات» أكثر وقعاً من الغربي وقد ارتدى برد الديني وسكن بين عطف الرحمن.

لقد سعى الخطاب الديني المكتوب ما فوق البشري إلى مدينة الموت، فأصبح الموت مدنياً لم يعد يند عن الخطاب، ذلك أنه بين أصابع الرحمن جنباً إلى جنب مع روح المؤمن وأكثر من ذلك لقد انقلب الدرامي «الجاهلي» إلى كوميدي ذلك أن الموت، هذا المخرم للقالب والمفعفع أيضاً أصبح تحفة المؤمن، «الموت تحفة المؤمن» هكذا تردد الأدبيات «المحمدية» لقد انتهت الفجعة على مستوى ملفها الأول.

لِمَ الخوف من الموت وقد أصبح منية المؤمن، لم الخوف من التحلل، من الاندثار طالما توفرت لذات المؤمن إمكانية لملمة عظامها من جديد حتى وإن كانت رميماً. لم الكتابة إذن وقد آمن وهجع قلب المؤمن وقد ظفر بـ «برد اليقين» إذا ما اكتفى بنسخ آي الله واستنساخه واكتفى لسانه بترديد ما بين دفّتي كتابه، قد ضمن أنه فاز في الدنيا وإن خسرها، وربح الآخرة وإن لم يضمنها. وأمن تخرم جسده ذلك أنه من أهل الجنّة الذين «لا يبولون ولا يتغوّطون إنما هو عرق يخرج من أعراضهم مثل المسك».

فكل إبداع من جهة الوعي الديني هو ضرب من العقوق والاحتيال على آي الله مهما كان هذا الإبداع، فلسفة، شعراً نثراً، سياسة، الفلسفة لا بدّ أن تكون حكمة لتزكية «برد اليقين» خطاباً مدجناً لم يكن فيه للفلسفة اسم ولا رسم، ذلك لأن كلمة الفلسفة لم ترد ولا مرة واحدة في الكتاب، لقد كان الوعي الديني عائقاً/ معوقاً معرفياً أمام الممارسة النقدية التي يستلزمها الفعل النقدي الفلسفي فأنتج لنا الخطاب الديني فلسفة ولكنها فلسفة مغدورة تنكرت لما يجعل منها فلسفة «وإذا كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة

دلالتها على الصانع فإنه كلما كانت المعرفة بالمصنوعات أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم».

هكذا يعلن من أهين وهو شيخ في آخر أيام حياته بتهمة الإلحاد والزندقة وهو فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد، فأي كتابة هذه؟ أي إلحاد؟ وأية زندقة؟ لقد تنكر هذا الخطاب الرشدي وناور، إلا أنه لم يستطع أن يند عن متاهات شراك الوعي الديني سليل ثقافة الممنوعات والحرام ولم يكتب ابن رشد إبداعاً، لقد كان في كتاب «فصل المقال» على أقل تقدير اتباعياً يعيد الكتابة المكتوب ولا يغفر له أنه الشارح الأول - تاريخياً - لأرسطو. فالسجن النظري الإسنادي الديني أعاقه فأنتج حكمة دينية وظيفتها تزكية «برد اليقين» وفق تلوين آخر يلتقي مع ما انتهى إليه «الحجة» حجة الإسلام الذي عبر المهدي بن تومرت عن فكره الخرائقي في جملة شهيرة: «إن الغزالي قد قرع الباب وفتح لنا»، «فكر معجزاتي».

شعرياً لم يكن هناك من مبرر لقرض الشعر إبداعاً وكان الترديد/ المدائح، فلم يبدع تاريخياً إلا الذين اخترقوا سلطة المكتوب المرسوم دينياً. فكان وعيهم أكثر حدة من الوعي الديني عندما كسروا «صحون قلوبهم» فتطاولوا على ما استنّ وسطّر: أبدع النواسي لأنه اخترق وتعتع المضمون الديني عندما جمّل شعراً ما قبّحه الدين فكان يكتب نزيفاً، إذ خرج بوعيه المطرقي عن أطر الإسناد المؤسسة إسمنتياً.

لقد أذاب الوعي الديني والإيديولوجيا الدينية كبرياء الذات الفردية في «النحن»، النحن الميتافيزقية. إلا أن شاعراً مثل المتنبّي كتب المكبوت العربي، كتبه بأناه، فكأنه أزاح الله وحل محلّه وكان شعره مسطوراً للأنام لتردده. الشاعر الذي شغل الناس وقد طاول على «الخطاب» كما يقول العرب، فيمكن اعتباره الذي استعاد المكبوت ما قبل الديني إنه الشنفري بلاميته وقد أشرك وكفر «بالأوامر والنواهي». أوامر ونواهي القبيلة ونواهي وأوامر الجماعة، ناشد المتوحش ونبذ وعي القطيع في لاميته واستأنس بالمتوحش كبديل وحيد ممكن لخلق أبسط شروط التأنس كما لاحت لناظريه. أما المتنبي فإنه قَزَّمَ الكبائر وتخطاها بكبرياء أنا معتدّة بذاتها لم تثنها نبوءة على الإفصاح عن ذاتها، فما كان منه إلا أن تحكّم في وجوده انطولوجياً عن طريق الإيقاع فكتاباته كانت من النمط الكتابة الإبداع التعتعة، وإن

مدح. وفي لافتة ثالثة يبدو الخطاب الشعري العلائي تائقاً إلى الحكمة ناشداً تعتعة المعنى وهسهسة الأسس المعرفية التي استولدها الأوائل والمعاصرون فكانت كتابة جحيمية لا تجيب عن سؤال إلا لتنقلب الإجابة سؤالاً جديداً، فاجعة ميتافيزيقية، فاجعة سياسية، فاجعة وجودية. تصعيداً كسمولوجياً للإطاحة بالكون ذي الأناس المزعوم لأن الوجود، بشراً وأشياء وكلما لم تلزم ما يلزم، فما كان من الخطاب العلائي إلا أن تصوف في الالتزام إذ بايع «حكيم المعرة» ذاته ألا يقر له قرار طالما خفق الخافقان «المشرق والمغرب» فبقدر ما كانت كتاباته جنائزية مأتمية بقدر ما كانت مختلفة بمأدبة الخراب، خراب الدنيا، خراب العمران، خراب المنابر التي تميد كذباً، فلا دين وفر برد اليقين، لا ملل ولا نحل وَسَّدَتِ الدماغ المبدع ولا ساسة وفوا بما وعدوا فكان لا بد للمطرقة، أن تفعل فعلها ولا بد للوعي القطيعي أن ينصرم، لقد هرد الخطاب العلائي الستر وخرقه وتلك هي الكتابة الإبداع/ الاختراق.

الدين كمضمون وكبنية، هيكلية تفكير، تفتح على الإيديولوجيا، الإيديولوجيا تقترض من الدين بنيته فتهدف، ضمن ما تهدف إليه النجاعة أولاً وتجنيد المخاطبين ثانياً والنفاذ إلى أفئدتهم ثالثاً. ومن هنا تحديداً تهدف الإيديولوجيا المحافظة إلى أن تجعل «من البشر أغبياء»، الغباء، غياب الحس الإشكالي، غياب النقد، غياب المبادرة، غياب الأنا المفردة.

والكتابة الإبداع إنّما هي تحديداً استماع إلى الثاوي الذي لا يغفو داخل الذات، فكلما تصرف الحس الإبداعي في مخزونه المكبوت وكشف عنه إلاّ وكان نفيراً الإيديولوجيا. فالعلاقة بين الإيديولوجيا والإبداع، أينما كان الإبداع، علاقة صدامية لأن الإيديولوجيا لا تزدهر إلا إذا أذابت وعي المخاطبين في جحيمها الفسفوري وجعلت منهم ذرات لا حَولَ ولا قوة لها، عندها، وعندما فقط يتأكد الإيديولوجي من نجاحه، فنجاحه يكمن في تعطيل آليات العقل والعصيان والرفض، ذلك أن الإيدويولوجي غايته دائماً إجرائية عملية نفعية، بينما يمكن، بل يتوجب على المبدع أن يقف على أعتاب الخراب والتخريب لأن التأسيس والبناء والإقامة ليست مكتوبة في ملف المبدع الحق.

المبدع الحق، فيلسوفاً كان أم شاعراً أو روائياً، إنما هو رحالة دائماً لأن

الوقوف بالنسبة إليه يرادف موضوعياً الموت. لذا يكون البحث والمحنة والامتحان هن النسغ الذي دونه يفقد المبدع مبرر وجوده فيسقط قبل أن يسقط جثة، فإذا ما كان الإيديولوجي يؤثث عزلته بالشاعر أو بالفيلسوف أو بالروائي فإن المبدع لا يجعل من الإيديولوجي سوى موضوع للتأمل السّاخر. لذا ترتبط الكتابة الإبداعية بكسر سجن الإيديولوجيا التي تستتبت الامتثال والطاعة والولاء والتأييد لدى المخاطبين الذين من بينهم المبدعون، فتفتح الإيديولوجيا على ملف الأسطورة ذلك أن كلاً منهما تستند إلى خطاب، إلى الكلام، إلى البلاغ. لكنهما لا يستعملان إلا ضرباً معيناً من الإبلاغ. الإبلاغ الذي ينفذ يملك على المخاطبين أفئدتهم ويعمي بصيرتهم/ بصائرهم، المبدع يستند إلى اللغة، لكنه كسيميائي يعيد النظر في ترتيب العلاقة بين الكلمات والدّوال والمدلولات في المعجم الإبداعي.

ومن هنا يكون الصدام ويكون النزال/ المنازلة بين الأسطورة والإيديولوجيا من ناحية وبين الإبداع من ناحية أخرى، فإذا ما استلزم الخطاب للأسطوري فعل الإيمان وإذا ما استلزم الخطاب الإيديولوجي فعل الطاعة وإذا ما استلزم الخطاب الديني فعل التسبيح فإن الخطاب الإبداعي يفجر المتداول الذي تكلس فأصبح سلطة.

الإبداع وحده، الكتابة الإبداع وحدها، تند عن الامتثال إذ إنها تعطل سلطة المخاطب لديها فلا تؤمن إلا بما تهدم بمعنى أنها تفتح شروط إمكان تشكيل الأشياء من جديد وترتيب العلاقات وفق آفاق أرحب لذلك يمكن أن تكون الكتابة/ الإبداع ثورية في جوهرها، والكتابة المكتوب امتثالية في جوهرها، وإن تجمّلت بأجمل حلل البديع وضفائره.

# خاتمة غير مطابقة!

يقول جلال الدين الرومي:

«أيها المسلمون... ما التدبير... وأنا نفسي لا أعرف نفسي...

فلا أنا مسيحي، ولا أنا يهودي، ولا أنا مجوسي، ولا أنا مسلم...

ولا أنا شرقي ولا أنا غربي ولا أنا برّي ولا أنا بحريّ؟...

ولا أنا من التراب، ولا أنا من الهواء، ولا أنا من الماء، ولا أنا من النّار...

ولا أنا من العرش، ولا أنا من الفرش، ولا أنا من الكون، ولا أنا من المكان...

ولا أنا من الهند، ولا أنا من الصين، ولا أنا من البلغار، ولا أنا من الكون...

ولا أنا من ملك العراقيين، ولا أنا من بلاد خراسان...

ولا أنا من أهل الدنيا ولا أنا من أهل العقبى، ولا أنا من أهل الجنّة، ولا أنا من أهل النّار...

ولا أنا من نسل آدم، ولا أنا من نسل حواء، ولا أنا من أهل الفردوس، ولا أنا من أهل جنّة الرضوان وإنما مكاني حيث لا مكان، وبرهاني حيث لا برهان...

فلا هو الجسد... ولا هو الروح لأنني أنا في الحقيقة من روح الروح...»

لقد أكد العرب أن أردأ الأدب ما كان وسطاً. بهذا المعنى نقول إن أجمل الأدب ما كان قصْوَويًّا.

# هوامش

(1) انظر كتاب «السلطة والموت» (بالفرنسية) لجان فانسان توماس.

(2) لقد طرح أدونيس بشكل رائع ودقيق في كتابه «مقدمة في الشعر العربي» الصادر عن دار العودة في أكثر من طبعة، مسألة علاقة العربي بالدهر.

ولقد وردت في كتاب «الاشتقاق» لابن دريد أبيات شعرية لـ «جاهلي» هو عدي بن الرعلاء الغسّاني قالها قبل الإسلام بنحو 300 سنة، منها:

ليس من مات فاستراح بميت     إنما الميت ميّت الأحياء

«الاشتقاق»، ص51.

(3) «أدب الكاتب» ابن قتيبة ص43، «طرفاه ذَكَرُهُ ولسانه».

(4) «كتاب الظرف والظرفاء» لأبي الطيب محمد بن إسحاق بن يحيى الوشاء نشر:

عالم الكتب/ بيروت ـ الطبعة الثالثة 1983. يقول الوشاء: «وكان يقال لا يزال الرجل في فسحة من عقله ما لم يقل شعراً أو يضع كتاباً». وقال الشاعر في ذلك:

لا تعرضَنْ للشعر ما لم يكن علمك في أبحره جسرا

فلن يزال المرء في فسحة من عقله ما لم يقل شعرا

(5) كتاب «الروض العاطر في نزهة الخاطر» للشيخ سيدي محمد بن محمد النفراوي، نشر مكتبة المنار تونس: دون مزيد توثيق (طبعة بائسة جدّاً).

لقد ورد في كتاب الشيخ الفاضل «الحمد لله الذي جعل اللذة الكبرى للرجال في فروج النساء وجعلها للنساء في أيور الرجال...» ص 22، ومن أقواله أيضاً:

«الحمد لله الذي زيّن الأبكار بالنهود في الصدور...»، ص 64.

لقد ورد في ص 7 وصف لأوضاع جنسية اتخذت من ممارسة طقوسية يقول الشيخ شعراً:

ألا قومي إلى المخدع فقد هيي لك المضجع     إن شئت فرشتك وإن شئت على أربع

وإن شئت كما نسجد وإن شئت كما نركع     وإن شئت بتلثيه وإن شئت به أجمع

(6) راجع كتاب «الأسطورة، الكرامة والحلم: القطاع اللاوعي في الذات العربية» للدكتور علي زيعور. نشر: دار الطليعة بيروت/ لبنان 1977. وكذلك كتاب «التفسير الصوفي للقرآن لدى

الشيعة الإثني عشرية»، لنفس المؤلف، دار الشروق.

كما بالإمكان الرجوع إلى كتاب «الرسالة القشرية». تأليف: عبد الكريم بن هوازن القشيري.

(7) كتاب «الظرف والظرفاء» للوشاء قد قال بعض الشعراء:

يموت الفتى من عثرة بلسانه — وليس يموت المرء من عثرة الرجل
فعثرته من فيه ترمي برأسه — وعثرته بالرجل تبرأ على مهل

## ملاحظة:

لا بد من الإشارة أيضاً إلى كتاب. «التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق. الصادقية في التصوّف وأحوال النفس والتشيع»، د. علي ريعور، دار الأندلس، بيروت، ط 1, 1979

## الجرح الثاني والمدار الثاني

# تبديع الإبداع

## أو

## «كيف أعاودك وهذه آثار فأسك»

## أيّتها السلطة الجميلة

# شذرات المداخل

-1-

لم يمل إلى الغضب إلاّ من أعياه سلطان الحجة

**عبد الله بن عبّاس**

-2-

تقول العرب: إن ابتكار المعاني خطر

**أبو الحسن الماردي،**

**«قوانين الوزارة وسياسة الملك»**

-3-

وليس أدعى إلى الفساد ولا أجلب للشر من المفاخرة،

وليس على ظهرها إلا فخور

**الجاحظ: ضمن كتاب: «النزاع والتخاصم**

**فيما بين بني أمية وبني هاشم»**

**لتقي الدين المقريزي،**

دار المعارف مصر،

سلسلة ذخائر العرب، عدد 62

-4-

قالت إعرابية: القمع: أن تقمع الآخر بالكلام حتى تتصاغر إليه نفسه»

**ابن منظور: لسان العرب**

-5-

المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم

**نظام الملك الطوسي**

**كتاب «سياست نامه أو سير الملوك»**

إن ما سأسوق في هذه المداخلة من كلام أعتبره شيئاً ذاتياً، يتعلق بي شخصياً، بمعنى أنه يلزمني من ألفه إلى يائه، وإن كان ما سأطرحه يتخطّاني، يتجاوزني تجاوز الأسعار هذه الأيام لطاقة أغلبية شعبنا الشرائية، تجاوز الإمبرياليات الجارحة لأوطاننا، لأدنى شروط الاستقلال والإنسانية...

إن ما سأسوق من كلام، يعني كما تعلم السلطة جيداً، وأعلم أنا جيداً أن الأمر يعني كل الذين وقع حملهم، بشكل أو بآخر، في الوطن الكبير على بيع ألسنتهم للقطط... ومن سوء حظ القطط أن هذه الألسنة قليلة جدّاً لا تكفي لقوت وجبة واحدة...!

حينما نطرح مسألة «الرقابة والإبداع» عموماً فإننا نطرح مسألة، إشكالية قديمة/ حديثة ومعاصرة، فهي بالأساس إشكالية:

- حرية التفكير دون تكفير.
- حرية الكتابة دون تبكيت.
- حرية الصحافة دون تصحيف.
- حرية الثورة/ البعث الإبداعي دون فأس العبث الإيديولوجي...

هذه الإشكالية التي نطرح الآن، لو أردنا ضبطها بأكثر دقة، لتبين لنا أنها تتمحور حول سؤال رئيس: ما طبيعة علاقة المواطن والمواطنة بالأمير؟ ما علاقة المثقفة/ المثقف بالسلطان؟ وإذا أردنا تحديدها أكثر لتبين لنا أن المسألة تدور حول علاقة خاصة، وخاصة جدّاً: هي علاقة المعرفة بالسلطة، علاقة السلطان بالبيان.

وقبل الحديث مباشرة عن هذه القضية/ الإشكالية، لا بد من سوق الملاحظات التالية والمتعلقة بالسلطة من ناحية، مطلق السلطة، والمتعلقة من ناحية أخرى كذلك بشروط فهمنا لها من حيث هي سلطة.

أما في ما يتعلق بالسلطة، وبالسلطة السياسية تحديداً وبغض النظر عن اللون الإيديولوجي الذي تتخذ (أحمر/ أبيض/ أصفر/ بنفسجي) وبغض النظر كذلك عن الشرعية أو اللاّشرعية بالمعنى القانوني/ الحقوقي للكلمة: نقول إن السلطة كانت دائماً تحتكر لنفسها حق ترتيب الخطاب (الصراع العنيف بين الشاعر والنبي والساحر)... إذ تعتقد أنها الماسكة الشرعية «بنظام الأنظمة المعرفية» وأن لها الحق وحدها في هيكلة ضروب الوعي الإجتماعي: الوعي الحقوقي، الوعي الأخلاقي، الوعي الجمالي... وأنها تملك من ثمة شرعية ضبط استراتيجيات لسياسة الواقعي والمتخيل... إذ تنهد السلطة لسياسة الوعي واللاوعي سياسة «المدني» و «المتوحش» فلكل سلطة «مدنيها» و «متوحشها»، مواطنها «الصالح» ومواطنها «الطالح» ويمكن لي اختزال ما أردت سوقه وفق الصياغة التالية:

إن السلطة، وأينما كانت، ودون كثير من الوهم، تريد لنفسها المسك بسياسة جميع الفسح الاجتماعية والتحكم في الانطولوجي المادي والرمزي... الخيالي... من هنا نفهم رغبة السلطة الجامحة في التحكم في سياسة الخطاب: خطاب اللذّة/ المتعة. لكن أليست السلطة السياسية: رغبة/ لذة مكثفة[1]... «توحش» متستر وراء أسطورة النظام؟ وإن هذه الرغبة المحركة للسلطة تجعلها ترتد إلى «الزمن المتوحش» في الليل، في حين أنها تطلب «الزمن المدني» في النهار!... يا لجدلية السلطان والليل والنهار!!!

وقديماً قالت العرب: «أمور دبرت بالليل»!

المبدع، في نظري، هو الذي يكشف عن ليل السلطة المستديم والبهيم...

ما الذي يحرك الجميع: من في السلطة، ومن على «أطرافها» ولدى المتربصين بها/ المتأهبين لها؟ ألا يحركهم جميعاً المسك بدواليب الحياة والموت واللذة والألم؟

لماذا إذن يقع إقصاء خطاب اللذّة وهم يتشوّفون لها شبقاً؟؟ فهل توجد

إيديولوجيا واحدة في العالم وفي التاريخ الإنساني كلّه بما في ذلك الدعوة الدينية لا تستند إلى خطاب في اللذة؟؟

إن لم يكن الأمر كذلك فكيف يمكن للإيديولوجي/ السياسي أن يستوعب «المريدين» و «المؤيدين» و «الأنصار» و «الجنود» دون وعود فياضة بتحقيق المقموع اللُّذاذي لديهم؟؟

واستناداً إلى ما تقدم يبدو لي: أنه من الضروري الإقرار، دون تلبّك، أو نفاق أن المسكوت عنه في كل الإيديولوجيات، بما في ذلك الإيديولوجيا «المهدوية»، الطهورية/ التطهيرية المبنية على قمع الجسد، قمع الرغبة ومراقبة جواسيس انفعالات النفس إنما هي خطابات في اللذة المُقنَّعة المتنكرة في «صيغ الدفاع عن الأخلاق الحميدة»... إن في احتقار اللذة المبالغ فيه طمعاً دفيناً لاحتكارها!!!

هذه هي الإيديولوجيا وهذه هي السلطة: شبكة معقدة من الاستراتيجيات المتمحورة حول اللذة وإن كان حديثها عن الموت يسعى إلى إخفاء البعد «الرغبوتي» فيها «الرهبوت» يخفي «الرغبوت» وذلك هو منطق الإيديولوجيا السري خاصة لدى الإيديولوجيات السوداء.

ـ أما في ما يتعلق بشروط إمكان فهم السلطة فإنه يتوجب علينا كسر السياج الوثوقي لفهمنا الكلاسيكي للسلطة ولطوبولوجيا السلطة خاصة... ذلك أن السلطة مرت من حيز المرئي (Le visible) إلى حيز اللاّمرئي (L'invisible) مرت السلطة من رغبة السيطرة على الجسد (المرئي) إلى السيطرة على الروح، على الفكر على اللاوعي (اللامرئي)...

لم تعد السلطة تقنع «بالسجون المدنية» وإنما أصبحت تتشوف للسيطرة على «الأفئدة» على «المكتوم» فانتجت ما يمكن لي تسميته «بالسجون النظرية». ولم تعد السلطة تهدف إلى حفظ النظام الأمني وإنما أصبحت تسهر على حفظ نظام الأمن الفكري وفي هذا الفضاء النظري بالذات تفهم مسألة «الرقابة والإبداع».

إن السلطة نظام علائقي شائك ومعقد (ميشال فوكو) ينبع من كل الجهات، من القواعد اللغوية، من الصيغ الإشهارية، من المراسيم الاحتفالية والمراسيم الجنائزية ومن طقوس العبور المختلفة (Les rites de passages) إن السلطة حاضرة

في كل مكان، في «الكناية والتعريض» في المجازات والاستعارات في قوانين المرور... في بيداغوجيا النظر والإبصار... حاضرة في تقنيات الاستماع والترصد. السلطة حاضرة في كل مكان، في بنية «الوعي» و «اللاوعي» الفردي والجماعي، فلا بد إذن من إعادة النظر النقدي التأزيمي ليس فقط لمسألة السلطة السياسية وإنما نقد السّلطة الثقافية «سلطة الإبداع» هذا الإبداع الذي لم يعد سلطة مثلما كان عليه الحال زمن ازدهار الثقافة العربية... إذ «الإبداع» أصبح في المرحلة المعاصرة أكثر وقوعاً تحت «المراقبة» و «القصاص» لأن العلم والتكنولوجيا مططا «أذن الأمير» المعاصر وأكسباها طاقة لا تقاس على الاستماع والتّنصت، كما أكسبا «الأمير المعاصر» طاقة على الإبصار بحيث جعلته لا تعزب عنه مثقال فكرة جديدة، لقد أدرك «الأمير المعاصر» أن «ابتكار المعاني خطر» كما تقول العرب. ومن هنا، ومن هنا بالذات أصبحت مهمة/ رسالة المثقف/ المبدع أكثر صعوبة من أي زمن مضى... والأصعب في رأيي ـ راهناً ـ هو الوعي النقدي لهذه المسألة... والعمل على كسر الأسيجة المطوقة... «ولتكن تجربة السحق والمحق».

إن الإبداع في ماهيته/ جوهره، يتهد إلى الحرية والقصووية، ولكن السلطة تريد أن تخلق، وأن «تُمَلِّسَ» وتسمنت الذرّات الآدمية حسب نمذجة خاصة، «موديل» مرسوم مسبقاً، السّلطة لا تخلق ولا تستنبت ولا تصنع إلاّ مفكراً على قياسها... السلطة لا تفكر إلا والنمذجة والمقص/ الكلابة الأميرية/ السلطانية حاضرة السّلطة «بروكاستية» في مبتدئها وخبرها!!!

فكيف إذن يمكن المصالحة بين «الإبداع» و «الاتباع» المصالحة بين الإبداع والسلطة، والإبداع مطلق الإبداع فعل حر لا يخضع إلا للرقابة الواعية للمبدع بالذات.

إن من معاني الإبداع ولو وفق دلالة ميتافيزيقية ـ كما ورد في لسان العرب لابن منظور: إنما هو الخلق على غير مثال سابق، والسلطة في نواتها الثّالِثِيّة تحديداً، تَسَلُّط و «سلطان» و «شوكة» و «يد قاهرة». فهي قمع مكثف كما أنها لذة مكثفة، ولكنها تريد أن تقمع بلذة أحياناً. قمع مشروع. صحيح إنها ضد العنف ولكنها تحتكره لنفسها... كأن تمارس القمع المادي والقمع الرمزي باسم «المصلحة العليا للبلاد» أو باسم «الأخلاق الحميدة» والتي، بالمناسبة، لا أعرف حتى الآن جنسها: ذكر؟ أنثى؟ خنثى؟...

إن السلطة إنما هي متعة مكثفة أطلق هذه العبارة الجميلة والرائعة وفي ذهني ما ورد في تلك الأوراق القديمة عن العرب القدامى أنهم أدركوا أن لذة الجاه والسلطان أَلَذّ من اللذة (الغزالي) ومن هنا، ومن هنا تحديداً أفهم شخصياً العلاقة الصدامية بين المثقف المبدع والأمير/ السلطان ذلك أن السلطة تريد احتكار الكلام والبيان والصورة وكل ما يحيل على ما يمكن لي تسميته «تقنيات التَّمَشهد والحضور» التّمشهد اللّساني أو التّمشهد الركحي/ المسرحي: التحكّم في الحركة، التحكّم في الصّورة والتصوّر، التحكّم في اللسان، في الكلام ومن هنا نتحدث عن القمع السلطوي. قالت أعرابية محددة بكل دقة فعل القمع: «القمع: أن تقمع الآخر بالكلام حتى تتصاغر إليه نفسه» يا له من تحديد رائع ومعبر وإن كان وقف على آثار القمع الرمزي فقط... رحم الله جدّتي الأعرابية!!!

إن هذه المجالات التي أشرت إليها منذ حين كلّها تمثل الفُسح التي يتحرّك فيها المبدع، إذ إنها تمثل أدوات إنتاج الإبداع وأرضية الإبداع وأفق الإبداع والتي يستمد منها المثقف/ المبدع مبرر وجوده ويجترح منها كيانه في مدينة كلّ ما فيها ـ لو سبرنا أغوارها ـ يدعو إلى الانتحار الفوري، رحم الله صلاح الدين صديقنا الشاعر المنتحر!!...

مرّة أخرى ألح على المبدع، كما تبين ذلك المادة اللغوية، هو الذي يقترن فعله بالخلق والأحداث على غير صورة ولا مثال مُسبق ويَنِدُّ على كل أشكال الامتثال الأميري/ السلطاني... ولذلك ـ وهو ما يجب علينا أن ندركه جيّداً ـ لا يمكن أن تكون العلاقة بين «أمير الاغتصاب» والمثقف المبدع إلا صدامية/ نزالية تستلزم ـ وفق المنطق الأميري بالذات ـ وحسب لغة أجدادي القدامى «أن احضروا السيّف والنّطع» وهي جملة رائعة تتردد بكثرة في كتاب «الفرج بعد الشدة» للتنوخي كما يستلزم الإبداع وفق لغة أصدقائي المبدعين «أن أحضروا الدواة والقلم...» وليكن ما يكون! ألم نتفق على أن المبدع هو الذي يكشف عن ليل السلطة المستديم والبهيم؟...

لقد عبر موسوليني عن موقف الأمير حينما يحس بخطر حرية التفكير وفق صياغة رائعة متحدثاً عن انطونيو غرامشي العظيم: «أن أوقفوا للتو هذا العقل عن التفكير»!!! فكان ما كان مما لست ذاكره ـ هنا ـ فظنّوا شراً واسألوا عن الخبر!!!

هذا هو الإطار الذي تتنزل فيه إشكالية «الرقابة والإبداع» ولذلك تماماً أفضل الحديث عن المثقف/ المبدع وعن السلطة عنقاء الرماد.

كل حديث عن شؤوننا، نحن العرب في كل ما يتعلق بوضع القيم والتعليم والصحافة والاقتصاد... والمواصلات والسكن والثقافة وواقع البرلمانات والانتخابات إنما يحيلنا على الوقائع السريالية كما ورد الأمر تماماً في الأدبيات الكافكاوية.

حينما نقارن أنفسنا بما كنّا عليه ـ ودون حنين نوستالجي/ مرضي للماضي ـ أثناء ما يسمى بعصور الظلاح والانحطاط وفي ما يتعلق بالثقافة بالذات نجد أوضاعنا سائرة نحو، نمو التّدهور، في اتجاه فلاحة الجهل المدولن.

الدولة لدينا ـ نحن العرب ـ أصبحت تمارس تبذير الذكاء لدى المواطن المستقيل، ولدى المواطن عموماً لقد أصبحت تشرف على مدارس/ معاهد/ كليات وجوامع لإنتاج «الأمية العالمة» أو «الجهل المثقف» أو «الأمية الثقافية»: غياب مطلق للفكر النقدي، غياب مطلق لقضايا الوطن الكبير، مع تنمية فظيعة للأنانية المتوحشة التي تدعو إلى الفضيحة... فغدونا هذه المرة «شعوباً» إلى الاستعمار الجديد بأسنانها بانخراطنا الكلي في المجتمع الاستهلاكي/ الهلاكي... فمزيد من الاستهلاك... مزيد من نمو التدهور والموعد بعد أربعة آلاف يوم أيها الوطن الجميل...

إن المثقف القروسطي سواء المثقف الأميري/ السلطاني أو المثقف الشيطاني/ المعارض كان أكثر جرأة وإخلاصاً في نصحه أو نقده للأمير.

صحيح أن أكثر المتون وضعت بطلب أو أمر من «صاحب الجاه والتجلة» حسب لغة ابن خلدون، فظهر المثقف في زي/ صورة الفقيه والمتكلم والزاهد والصوفي والحولي والمؤرخ... أو في هذه الأزياء جميعها دفعة واحدة. ولكن الذي يجمع بينهم جميعاً إنما هو إمساكهم للمعرفة ـ في حدود ثقافة العصر طبعاً ـ لذلك وصلتنا الكثير من الأخبار عن الذين قادوا حركات العصيان والتمرد يحدوهم في ذلك حلم الإطاحة بكل من جانبوا العدل من الأمراء... كانوا يتوسلون بالمعرفة إذ يجلون العلم، ذلك العلم الذي أدركوا قبل غيرهم أنه سلطة، وأيما سلطة... أما

المثقف العربي المعاصر ـ رغم الاستثناء ـ فهو واقع في شراك السائد الثقافي السلطوي... لذلك نجده جزءً من الشرطة الثقافية/ المعرفية للدولة...

فعن طريق من ـ تحديداً ـ تمارس الدولة «الرقابة» وقطع رقاب الأقلام، وتكميم أفواه الشعراء، والكتّاب وتحتجز الكاميرا؟ هل تحتكم إلى تقارير الإسكافيين والفلاحين والعمال والمومسات ومن هم على شاكلة «الشطار» و «العيارين» من طوابير البطالين؟ أم أن المثقف الموظف والمتخلف عن مثيله القروسطي هو الذي تسوّد وتبهّم وتظلّم في أعينه الأعمال والنصوص الجميلة والرائعة التي يجترحها أصدقائي من خلاياهم ويصوغونها من دماء عروقهم، فتكلفهم ما تكلفهم من سني حيواتهم: «عباس يفقد الصواب» و «نشيد الأيام الستة» و «أغنية النقابي الفصيح» و «دع وطني يستيقظ» و «الجنس في الإسلام» و «صفائح من ذهب» والقائمة... فيظلم أفق السلطة فتحجز هذا الكتاب مدة أربعة سنوات وتنكد على كاتبه حياته وتفسد عليه حتى لذة أحلامه أيام عرسه وتشرد الآخر وتتدخل في حياته العاطفية/ العائلية... وتقود الآخر من المطار إلى «قصر العدالة» بعد أن شرف الوطن في جامعات معترف بها عالمياً...

إن أعمال/ وأفعال أيادي «عنقاء الرماد» البيضاء طبقت الآفاق... فكيف «أعاودك وهذه آثار فأسك» أيتها السلطة الجميلة؟

لقد ورد في كتاب «الجرح والحكمة»» لأحد الفتيان المثقفين/ المبدعين العرب المغاربة ـ الذين أجلهم ـ بنسالم حميش أن هذا العصر أصبحت فيه «حتى الكلمات تقحب» [2]... هذه العبارة، وهذه العبارة بالذات لتنسحب على أكثر الكلمات تداولاً لدينا مثل كلمة «المواطن» «الوطني» و «الثقافة» و «المثقف» و «الديمقراطية» و «الديمقراطي» و «التقدم» و «التقدمي» و «التقدمية»... لقد شاع هذا الخلط بين الشرطة الثقافية والمثقف و «تقنيي المعرفة»... وبين سقراط الفيلسوف و «سقراط الموظف»...

في هذا السياق لن أتعرض إلى تحديد كل هذه الكلمات، إنما سأقتصر على مفهوم أوحد وهو الذي يعنيني: مفهوم «المثقف المبدع» فمن هو المثقف المبدع؟ ليس المثقف المبدع ذلك الذي حصل على زاد معرفي: ابتدائي/ ثانوي/ عال وهو ليس ذلك المختص في هذا الميدان أو ذاك وإنما هو ذلك الذي يملك رأس مال

رمزي(Capital symbolique) يتمثل في مخزونه المعرفي وعدته العلمية وحينما لا يخضع هذا المخزون المعرفي لفعل التّتجير (نسبة إلى التّجارة)، بل يعمد إلى تصريفه ابتغاء فهم واقعه المجتمعي/ الحضاري من ناحية ويعمل على تغيير هذا الواقع لفائدة الوطن الكبير في اتجاه أفق إنساني، وعدها تقترن لديه النظرية بالممارسة إذ يعمل على تغيير الأفكار عن طريق النقد الجذري الراديكالي من أجل مكننة الممارسة الثورية. نعم الممارسة الثورية! وهذا التأكيد أسوقه «نكاية» بالذين أصبحت تضحكهم كلمة «الثورة» فتجدهم يضحكون من مثل هذه العبارات، يضحكون على طريقة فلاسفة البورجوازيات الفرنسية المعاصرة: الفلاسفة الجدد... يا ما أجملنا نستورد حتى طريقة الضحك! حتى المضحك(Le risible) نستورده من وراء البحر... يا لمفارقة المعادلات. يا لكم تهرم الكلمات لدينا وتطعن في الشيخوخة دون أن ترافقها ترجمة عملية على مستوى الممارسة الواقعية الفعلية!...

في ضوء هذا التحديد للمثقف المبدع، والذي هو تحديد إجرائي لا غير، يبدو لي أن مجتمعنا في هذا الزمن الذي نعيش أو نموت، ـ لا أعلم ـ مجتمع مريض، ومريض فعلاً لا بسلطته فقط وإنما مريض بـ «مثقفيه» البلاطين و «بمعارضاته» الرسمية التي غيبت المسألة الثقافية بمرارة تدعو إلى الجنون. إن مجتمعنا مريض خاصة بتقنيي المعرفة لديه. مريض بتجار العلم والمعرفة.

هل هناك فصيل من «القردة العارية» أخطر من المثقفين المرتدّين؟ هل هناك أخطر من المثقف المرتدّ؟ هل هناك أخطر من «سقراط الموظف»؟ هل هناك أخطر من ابن خلدون البلاط؟... والقائمة تطول...

إن المثقف البلاطي يُجمّل الواقع ويرتق ثوب الحقيقة. فيكتب عن «تونس الحب»، «تونس الياسمين» في زمن كانت تونس تسير فيه نحو المجهول، مطلق المجهول. كما يردد أحدهم «نحن الجود نحن الكرام» في حين أننا غدونا أسماء سقطت سهواً من كتاب في البخل لم يدبجه أبو عمرو الجاحظ!!!

كيف أعاودك أيها المثقف البلاطي وهذه آثار فأسك؟ كيف أعاودك وهذه خاتمة تزييفك وتكذابك؟؟؟ ما العمل؟

إن ما يعنيني شخصياً، وأعتبره من المسائل الفورية واللّحظية والآنيّة والراهنيّة إنما هو تكوين وتشكيل «ميتا ـ مثقف» عربي يمارس النقد، النقد الجذري (Critique radicale) لكل السلطة المعرفية والدينية والسياسية بلا هوادة دون خوف من جميع أشكال الموت المادي والرمزي، كما يمارس هذا الميتا مثقف والذي لا يمكن إلا أن يكون مبدعاً بالمعنى الذي حددت سابقاً، لا بد أن يمارس نقد أسلحته النقدية باستمرار من أجل ألا يصادر الحقيقة، كما يفعل خصومه، منطلقاً من أفق نظري يؤمن بمبدأ الشرك، نعم الشرك، والكفر، نعم الكفر... الشرك بالرأي الواحد والحزب الواحد وكل ما تشير إليه فكرة الواحد الاستبدادية. والكفر بالواحد وكل مشتقات فكرة الواحد من أجل تحرير التفكير من أخطبوط تهمة التكفير.

لقد ورد في الأوراق القديمة:

«المُلك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم».

فكيف «أعاودك أيتها السلطة الجميلة وهذه آثار فأسك»؟!!

إن السلطة السياسية قوة. إذا كان السلطان كما اعتبر منذ القديم: «إنما هو الانبساط بالقوة» على رأي ابن الجوزي في كتابه «قوة العيون النواظر في الوجوه والنظائر»[3] فإن الثقافة لا تقل عنها قوة، ذلك أن معنى الثقافة ذاته يحيلنا إلى كل معاني الفلاحة والحذق والحكمة والحرب كما ورد الأمر لدى ابن دريد في كتابه الرائع «الاشتقاق»[4]: ثَقَفْتُ الشيء أَثْقُفُهُ ثَقْفاً، إذا حذفته وأحكمته، وكل شيء قوّمته فقد ثَقِفْتَهُ ومنه تَثْقِيف الرّمح.

# هوامش

(1) «سكر السلطان أشد من سكر الشراب»، ص 145، وكذلك «الولاية حلوة الرضاعة مرة الفطام». ص 147، كتاب «تهذيب السياسة وترتيب الرياسة» للإمام محمد بن علي القلعي.

انظر كذلك كتابْ «أدب الدنيا والدين» للماوردي.

(2) من كتاب «الحرج والحكمة» بنسالم حميش، دار الطليعة، بيروت.

(3) «قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر» لابن الجوزي (توفي سنة 597 هـ). الناشر منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، دون مزيد توثيق.

(4) «الاشتقاق» لابن دريد (223-321 هـ) تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، دون مزيد توثيق، صفحة 301.

## الجرح الثالث والمدار الثالث

# الانتصار الابستمولوجي والخيبة الفلسفية

## مشروع «قراءة» في فلسفة ابن طفيل

ليس الكافر من ينقد آلهة الجمهور بل الكافر من يتبنى تصوّر الجمهور عن الآلهة.

أبيقور

إن القراءة التي نقترحها لا تدعي بالمرة أنها القراءة الوحيدة الممكنة، وإنما هي مجرد محاولة لمقاربة هذه القصة الفلسفية التي قرئت من زوايا مختلفة: من زاوية دينية لاهوتية، ومن زاوية جدلية... إلخ. سنهتم أساساً بمحاولة إفساح المجال لهذا النص ليعبر عن انفتاحاته وعن تردداته وحتى عن انكساراته بنفسه...

إن قراءتنا لفلسفة ابن طفيل ستكون من خلال تتبع أثره الفلسفي «حي بن يقظان».

ونعلن عن طواعية أن هذا الخطاب له مستنداته السرّية شأنه في ذلك شأن جلّ الخطابات الفلسفية إذا لم نقل كلّها، ففي النص قول مكبوت يهدد بالظهور على السطح ولكن في آخر لحظة يستحضر الرقابة: هناك ضرب من ممارسة الرقابة الذاتية تجعل هذا الخطاب لا ينطق إلا ليصمت ويخفي ويراوغ لأنه لم يكن متأكداً من علة وجوده في فضاء ثقافي/ معرفي يعيش على المغلق ويستمد من استبداد المغلق علة وجوده.

قد يستبطن الفيلسوف (والشاعر والمبدع بصورة عامة) أوامر الرقابة فيحدث العطب وتظهر العطالة فيعود إلى ذاته ليبحث عن نمط من النسخ، فيتآكل، وفي ذلك مقدرة على تحطيم الذات قصد البحث عن تموضع ممكن في مجتمع يصفه الفيلسوف بأن معظم مكونيه بمرتبة «الحيوان ـ غير العاقل».

هناك إذن منطلقات عمل ابن طفيل على استعمالها كأسس معرفية سوف يركز عليها بناء خطابه الفلسفي وأول هذه المستندات: التقيّة التي ترجمها عملياً على مستوى النص/ الخطاب بشبكة من الرموز. هناك مشروع سياسي عمل الفيلسوف على إخفائه، والفلسفة، كما علمنا التوسير الفيلسوف الماركسي

المعاصر ـ ليست إلاّ امتداداً ـ للسياسة على مستوى النظرية هذا المشروع يرتكز على شبكة من المفاهيم تشكل عُدَّةَ الفيلسوف النظرية إذ العقل في وسعه تجاوز خريطة المحسوس والوصول إلى علم المكاشفة دون إعانة خارجية وهذه قمة العقلانية ولكنها عقلانية من نوع خاص: العقلانية الميتافيزيقية.

الإصلاح السياسي لا يمكن أن يتضمنه خطاب لا يستند إلى العلم والأخلاق، باختصار على الفيلسوف الذي يروم إصلاح المجتمع أن يكون مُجَهّزاً بالمعرفة الميتافيزيقية الغيبية وبالمعرفة التجريبية، فالمعرفة ضرورية لعلم المجتمع، وفي الجملة يمكن القول أن معرفة نواميس «عالم الكون والفساد» لا بدّ أن تتسم بنظرة آياتية حتى يكون مشروع «المدينة الفاضلة» حسب مصطلح الفارابي ممكناً.

والمخاطب هو الذي فرض ويفرض على الباث/الفيلسوف أن يلتجىء إلى هذا القاموس بالذات.

هناك انتصار ابستمولوجي/ معرفي تحققه الفلسفة اليقظانية (نسبة إلى الشخصية المركزية في القصة) ونقصد بالانتصار الإبستمولوجي تلك المقدرة الفائقة على حوصلة الموروث العلمي الذي استبطنه ابن طفيل، هذه المعرفة التي استغرقت أهم مساحة في الأثر، قد توصل الفيلسوف من خلالها إلى إقناعنا بأن المعرفة إنسانية محصنة أنتجتها الأنية الإنسانية، ويبدو لنا أن أنسنة المعرفة سواء الغيبية أو الحسية هي التي يكمن فيها سر ما أسميناه الانتصار الإبستمولوجي وهذا لا ينفي أن عقلانية ابن طفيل بقيت تُراوح بين عقلانية تجريبية وعقلانية ميتافيزيقية. ألم يقع ابن طفيل، إذا حكمنا عليه من وجهة نظر معاصرة، في متاهات ميتافيزيقية؟

ما معنى التجاوز الذي يقوم به العقل لحدوده كما يتجلى ذلك من خلال طرح الفيلسوف قضايا تناحر حولها القوم في مجال الفلسفة العربية الإسلامية عبر تاريخها الطويل ومن هذه القضايا حدوث العالم وقدمه، قضية علاقة الفلسفة بالدين أو الحكمة بالشريعة؟

يبدو لنا أن كل هذه المسائل التي يمكن اختزالها في إشكالية العقل والنقل وأيهما يجب اعتباره النظام المرجعي أو إطار الإسناد الأساسي ظاهرياً هي القضايا التي ركز عليها الفيلسوف، بينما، وحسب اعتبارنا، فإن هذه القضايا ليست مركز

الاهتمام الأصلي، وقطب الرحى لدى الفيلسوف، فهي ليست في الحقيقة إلا القشرة السطحية للخطاب الفلسفي الذي في نهاية التحليل، أراد أن ينفض منها يديه وذلك بافتراض وجود حي بن يقظان من حيث ولادته بمعزل عن كل تشريط ثقافي.

وإذا كانت محاولة ابن طفيل إضافة نوعية للمشاريع الفلسفية السابقة فإن هذه الإضافة تكمن لا في السكوت المطلق عن الإشكالية المركزية في الفلسفة العربية الإسلامية، وإنما تكمن هذه الإضافة في ـ تصفية حساباته ـ مع وعيه الفلسفي الموروث وذلك عند تطرقه إلى هذه الإشكالية: عقل/ نقل، حكمة/ شريعة، دين/ فلسفة، من أفق نظري جديد.

لحل كل هذه المشاكل سنعمل على تتبع الخطاب الفلسفي لابرازها كما هي في ترددداتها وفي انحناءاتها وفي انعراجاتها المختلفة، فلنذهب مباشرة إلى النص...

يبدو من خلال خُطبَة الكتاب أن هذه القصة جواب على سؤال طرح على الفيلسوف، إذ يقول ابن طفيل: «سألت أيها الأخ الكريم (...) أن أبث إليك ما أمكنني بثّه من أسرار الحكمة المشرقية (...) فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جَمجَمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها» (1) ويضيف مبيّنا، مؤقتاً، طبيعة المجال المعرفي الذي يتعلق به البحث: لقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي ـ والحمد لله ـ إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما(2).

إذن يحدد ابن طفيل مجال اهتمامه واهتمام سائله ويصفه بالغرابة عن اللسان وعن اللغة، أي أنه من الأشياء التي لا يمكن ترجمتها في مقال لكن هناك نوع من الاستدراك يجعل ابن طفيل لا يتمالك أن يعترف بإمكانية الإفصاح فيقول: «غير أن تلك الحال بمآلها من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يستطيع من وصل إليها (...) أن يكتم أمرها (...) بل يعتريه من الطرب والنّشاط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل»(3).

ألا يناقض الفيلسوف ولو ظاهرياً بهذا النص ما كان قد أقره منذ حين؟ كيف ذلك؟

يقرر ابن طفيل أن حقل الحكمة المشرقية هو مجال معرفي صعب لأنه من طور يعجز اللسان عن الإفصاح عنه، متعال عن الطبيعة وعن اللغة ولكنه كذلك متداخل معها ومندمج فيها: اللغة لا يمكن أن تخوض فيه واللسان البشري يعتريه القصور والإعياء. ليس هناك تناقض، إلا ظاهرياً، لأن حديث ابن طفيل عن هذا الموضوع/ اللغز سيكون مجرد «إشارات»، ومجرد «تنبيهات» حسب المصطلح السّينوي (نسبة إلى ابن سينا).

عندما يسترسل ابن طفيل في كلامه نجد فكرة المشروع الفلسفي/ المعرفي تتجاوز هذا العجز وهذا القصور وإن لم يكن الأمر كذلك فكيف نبرر وجود أثر لمفكر اسمه ابن طفيل (حوالي1106 م - 1185 م) وإن لم يكن الأمر كذلك فكيف يبرر وجود قصة «حي بن يقظان»؟

إن موضوع الحكمة المشرقية لم يحدد بما فيه الكفاية إذ نجد الفيلسوف يُلِحّ على أن ما أتى به ليس غريباً. فيستشهد لنا بقول ينسب لأحد أقطاب المتصوّفة وهو البسطامي الذي يعلن: «سبحاني ما أعظم شاني» كما يستشهد لنا بالحلاّج صاحب كتاب «الطواسين» دون أن ينبس باسمه «أنا الحق» ويقدم لنا لافتة أخرى وهي تتعلق بالإمام الغزالي فيقول: «أما الشيخ أبو حامد الغزالي فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

فكان ما كان ممّا لست أذكره　　　فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

فالحكمة المشرقية التي يعنيها ابن طفيل إذن، وحسب ما يبدو لنا، هي الحكمة بمفهومها الصوفي الإشراقي، ونتبيّن ذلك من إلحاح ابن طفيل على ذكر المنخرطين الفعليين في هذا المجال المعرفي رغم اختلاف طبقاتهم إذ نجده يضيف في صفحة 107 اسم فيلسوف آخر «وينظر إلى قول أبي بكر ابن الصايغ المتصل كلامه في صفة الاتصال»[4] وهذا الفيلسوف أندلسي عرف بسكوته عن الخوض في إشكالية الفلسفة والدين وهو المعروف بابن باجة صاحب كتاب «تدبير المتوحد»[5] وباختصار يحدد ابن طفيل مجال الحكمة المشرقية واصفاً إياها بأنها أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء[6].

كل هذه التصريحات المتكررة لا تجعل الفيلسوف يطمئن فيضيف أن الرتبة التي أشار إليها ابن باجة يُنتهى إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري[7]؛

نتبين أن الفيلسوف مسكون بهاجس الوضوح وفي نفس الآن برغبة في الاستناد إلى مجموعة من الفلاسفة ليسوا بالضرورة متفقين منهجياً ومعرفياً فابن باجة مثلاً، يختلف اختلافاً جذرياً، من حيث المنطلقات مع الإمام الغزالي الذي وضع للعقل حدوداً بينما ابن باجة وحسب صريح عبارة ابن طفيل، يؤمن بأن العلم النظري أي الفلسفة يمكن أن تكون أداة معرفية لعلم المكاشفة. عندما يقر ابن طفيل أن ابن باجة، هذا الفيلسوف المعروف بالعقلانية، قد وصل إلى أحوال السعداء هذا الموقف يستدعي منا شيئاً من الانتباه: ما معنى ذلك؟ يعني ذلك بكل بساطة، أن ابن طفيل لا يشك في سلطان العقل كما جاء في فلسفة ابن باجة لكن رغم تأكيد الفيلسوف على انتمائه إلى كل هذه المُقَارَبَات العقلانية إلا أنه يوهمنا بأنه يتجاوزها إلى مرحلة هي فعلاً مرحلة، أو مرتبة، أو مجال الحكمة المشرقية كما فهمها هو بالذات وكما أراد أن يحدثنا عنها إشارة وتلويحاً: «وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرها وإن كانت إياها، بمعنى، أنه لا ينكشف أمر على خلاف ما انكشفت في هذه وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز إذ لا نجد في الألفاظ الجُمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على ذلك الشيء الذي به يشاهد ذلك النوع من المشاهدة»(8) هنا نتساءل كيف عجز الموروث الثقافي بمعجميه الجمهوري (نسبة إلى الجمهور) ومعجم الخاصة أو «الصفوة» و «صفوة الصفوة» على تقديم مصطلح يعبر به ابن طفيل عن تلك الآلة أو ذلك الشيء «الذي لا نسميه قوة إلا على المجاز» هل أن لفظ العقل غير كاف؟ هل أن لفظ الحدس غير كاف؟ هل لفظ النور غير كاف؟ فكيف لنا إذن أن نفسر هذا الموقف من جانب ابن طفيل؟ لقد عجز المعجم الموروث على تقديم العون لابن طفيل. أيحق لنا أن نفهم هذا العجز، وغياب المصطلح المناسب مؤشراً/ علامة على طرافة المبحث، المعرفي لدى ابن طفيل؟ أيحق لنا أن نعتبر العجز اللغوي علامة مَرَضيّة في الأنساق الفلسفية والصوفية، والإشراقية السابقة للفلسفة اليقظانية؟ ألا يعني هذا الموقف لابن طفيل أنه أراد إحداث قطيعة إبستمولوجية؟ أو على الأقل تحوير إبستمولوجي معرفي طفيف في حقل هذا العلم/ الحكمة؟ هذا الموقف من جانبنا لا يعني أننا نتعسف على النص إذ نحاول أن نبرز طرافته مهما كان الثمن وعلى حساب تماسكه الداخلي وعلى حساب إطار إسناده الأساس.

إنّنا نُعلن عن طواعية أن موضوع الحكمة المشرقية قديم في تاريخ الفلسفة ولكنه عرف مع ابن طفيل دفعاً جديداً، أو على أقل تقدير، عبر الفيلسوف عن رغبة في تجاوز السائد مشرقاً ومغرباً. هذا على الأقل على مستوى الادعاء الذي يقوم به ابن طفيل نفسه والذي دعا إلى الانخراط معه في هذا التوجه. يمكن هنا أن نلاحظ بأن كل خطاب فلسفي لا يمكنه أن يخطو ولو خطوة واحدة دون الاستناد إلى ضرب من الادعاء، ودون إدراك ضرورة الإضافة سواء كان هذا الإدعاء ناطقاً معبراً عنه بالكلام أو ضمنياً سرياً؛ فلا يمكن، إن صحت هذه الاعتبارات، أن نتعامل مع نص فلسفي إن لم نكن على جانب من الدهاء وبعد الأفق المعرفي والتسلح بالقدرة على هتك ظاهر النص بالوقوف على أبعاده الحقيقية؛ وذلك لا يمكن إلا بتفكيك شفرات النص، أو النصوص المختلفة، والاستماع إلى الأصوات الثاوية في النص والواحد. إذن هناك مستويات متعددة في الكتابة، مما يتطلب مستويات متعددة في القراءة.

من النصوص الفلسفية ما يوهمنا أنه يُثبت شيئاً على أنه الحقيقة وفي الواقع نجده بقدر ما يحاول أن يثبت شيئاً ما على أنه الحقيقة في خطابه الظاهري بقدر ما يعمل على إثبات خطأ هذا الشيء نفسه سواء في خطابه الباطني أو في استشرافاته، في بعده المنطقي، والمثال على ذلك هو الخطاب اليقظاني ذاته. كيف ذلك؟

بقدر ما حاول ابن طفيل تجاوز المأساة الفعلية التي يعيشها المجتمع بقدر ما نجده في نهاية قصته يعمل على إرساء أسباب هذه المأساة، فإن كان خطابه في البداية يريد تجاوز السائد إلا أنه في نهاية التحليل يؤكد على ضرورة إنتاج هذا السائد نفسه بل ويشرّعُ له فيتنكر لمشروعه بالذات؛ يلغي ذاته، وهذا هو معنى الهزيمة السياسية (فشل حي بن يقظان في إصلاح المجتمع) والخيبة الفلسفية (عودة الفيلسوف إلى الكهف).

تعدد دلالات النص الفلسفي الواحد والأثر الأدبي بصفة عامة له مبرراته خاصة إذا كانت الظروف التي أنتج فيها الأثر الفكري ظروفاً قاسية تجلد فيها السلطة الرسمية الفكر باسم امتلاك سلطة الحقيقة ويُغتال فيها الزحف الرافض لإيديولوجيا النظام القائم وتصلب الكلمة التي تروم التحرر وتُلغي الآخر الذي لا ينخرط في إعادة إنتاج السائد سياسياً وثقافياً. هذا ما يجعلنا ندعو إلى طرح دراسة

الخطاب الفلسفي العربي الإسلامي في شكل عوائق إبستمولوجية. ليست العوائق الإبستمولوجية النفسية فقط التي توجد وحسب باشلار في «فعل المعرفة» وإنما العوائق الإبستمولوجية المتمثلة في الرقابة الخارجية إذ أن هناك أسباباً مختلفة للعطالة. إن الأوساط المتزمتة التي كثيراً ما قدست وتقدس النظام المرجعي الواحد جعلت جل الفلاسفة يسلكون طرقاً ملتوية ويمارسون الرقابة، سواء طواعية أو إكراهاً، في عملية الإبداع فنجدهم لا يعبرون عن أفكارهم بكل حرية وهذا ما جعلهم يسلكون فعلاً طرقاً ملتوية ولا يكتبون بالبيان وبالوضوح والتمييز حسب لغة ديكارت وإنما يكتبون «الإشارات والتنبيهات» خاصة إذا ما تعلق الأمر بالمجالات المحرمة فنجد الرمزية والتقية والتراجع والانكسار والعطالة تلف هذه الكتابات. ولنا في خطاب ابن طفيل مثال دقيق يستحضر فيه سلطة الرقيب إذ يقول مبرراً غياب أو سكوت الفلاسفة عن الخوض في موضوع الحكمة المشرقية خاصة في الأندلس: «فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه»[9] فهذا النص واضح كل الوضوح إذ يبين الصعوبة المضاعفة في طرح موضوع الحكمة المشرقية: صعوبة الموضوع تنضاف إليها صعوبة الرقابة المتمثلة في السلطة الدينية أو الناطقة باسم الدين التي كانت عائقاً أمام الخوض في مثل موضوع الحكمة المشرقية، وإلا فما معنى قول ابن طفيل: «فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذّرت منه»؟ فابن طفيل كفيلسوف كان على حذر شديد منذ البداية لأن هناك من يتربص به وبأمثاله لكي يمارس ضده الإرهاب الفكري والجسدي.

إن تحديد موضوع الحكمة المشرقية وهذه الترددات التي أفصح عنها ابن طفيل متأتية حسب رأينا، لا من صعوبة الموضوع، بقدر ما هي متأتية من الخوف من الخوض في هذا الموضوع، لذا نجده يؤكد مراراً وتكراراً على أن موضوع الحكمة المشرقية موضوع إشكالي إذ يقول بأنه لا: «يعني بالحكمة المشرقية ذلك الإدراك الذي يقوم به أهل النظر (الفلاسفة) على المستوى الطبيعي»[10] ولا يقصد بالحكمة المشرقية كذلك ما «يدركه أهل الولاية في ما بعد الطبيعة» فإذا كان الأمر كذلك: خلاف مع الفلاسفة وخلاف مع المتصوفة في تحديد موضوع الحكمة المشرقية فما هو موضوعها حسب ابن طفيل إذن؟

بقي لابن طفيل حقل واحد هو الحقل المعرفي الذي يشير إليه الفلاسفة

وهو عالـم ما وراء الطبيعة أي أنه يلتقي مع الفلاسفة ومع المتصوفة كذلك، ومع ذلك يتجاوز الجميع وينتهي في نهاية التحليل، رغم الكثير من المراوغة، مع الفلاسفة وباختصار فإن البحث في الماورائيات سوف يكون بالعقل، لا بمجرد المكاشفة كما يحددها المتصوفة، ولنا نموذج من الفلاسفة الذين خاضوا في هذه المعرفة وهو ابن باجة، هذا الفيلسوف معروف بعقلانيته عمد إلى فهم الطبيعة وما وراء الطبيعة بالعقل دون الالتجاء إلى أية سلطة أخرى خارجية. فما معنى ذلك؟ يعني أن ابن طفيل يصنفُ نفسه من جماعة الفلاسفة العقلانيين منذ البداية رغم أنه يطرح إمكانية تجاوز هذا الفيلسوف النموذج حيث يقول متحدثاً عن مكانة هذا الفيلسوف المغضوب عليه: «ولم يكن فيهم أثقب ذهناً، ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر ابن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا»[11]. في هذا المجال بالذات نطرح السؤال التالي: كيف طرحت فلسفة ابن طفيل علاقتها بتاريخ الفلسفة؟

## ابن طفيل يؤرّخ لفلسفته

لا يمكن لنا فهم المشروع الفلسفي لدى ابن طفيل على حقيقته إلا إذا تتبعنا الطريقة التي سلكها في نقده للفلاسفة الذين سبقوه. لقد رأينا منذ حين أن فيلسوفنا يصنف نفسه مع ابن باجة. أما الآن فسنرى موقف ابن طفيل من الفارابي والغزالي... ولكن لماذا نهتم بهذا النقد؟

إننا نهتم بهذا النقد لأنه يطلعنا على المشروع الحقيقي والغاية الأساسية التي كان يرمي إليها ابن طفيل عندما كتب قصته الفلسفية«حي بن يقظان» أنها غاية إصلاحية، أخلاقية وسياسية، حتى وإن كان ـ ظاهرياً ـ مركز اهتمامها قضايا ميتافيزيقية بحتة، ولنا أن نذهب إلى أكثر من ذلك فنؤكد أن الميتافيزيقا في قصة «حي بن يقظان» ليست إلا جزءاً لا يتجزأ من المشروع الإصلاحي السياسي ذاته هذا ما نجده بكل وضوح في كتابات الفارابي السياسية الميتافيزيقية لأن الميتافيزيقيا هي المدخل الضروري للسياسة. هنا نقدم فقط الأطروحة التي ندافع عنها دون أن نحللها إذ أننا نرجئها وبالتحديد نرجىءُ تحليلها إلى ما أطلقنا عليه انفتاح الفلسفة على المجتمع. والآن علينا أن نعرف موقف ابن طفيل من الفارابي الفيلسوف. يقول ابن طفيل متحدثاً عن المعلم الثاني: «أما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق وما ورد في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد أثبت

في كتابه ـ المدينة الفاضلة ـ بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ثم صرح في السياسة المدنية بأنها ـ النفس ـ منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح كتاب ـ الأخلاق ـ شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز فهذا ـ أي الفارابي ـ قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصيّر النفوس الفاضلة والشريرة في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس لنا حاجة إلى إيرادها»[12].

لقد أوردنا النص بكامله وألححنا على ذلك، هذا النص الذي ينقد فيه ابن طفيل الفارابي فماذا يمكن أن نستنتج منه فيما يتعلق بمشروع ابن طفيل الفلسفي خاصة؟

إن أول ما يلفت الانتباه في هذا النقد يكمن في الحذر الذي أبداه ابن طفيل في شأن الفلسفة الفارابية إذ تعامل معها على أساس أنها، فلسفة عدمية، «جعلت مصير الكل إلى العدم» فلسفة ـ إن شئنا ـ تشاؤمية: لا أخلاقية ولا إصلاحية وبالتالي لا بدّ من كبتها. وتتمثل عدميتها في طاقة، وقاحتها، والوقح هو من قل حياؤه (ابن منظور ـ لسان العرب ـ) فما هو الاستتباع المنطقي لهذا النقد وما هي الأضواء التي يلقيها هذا النقد الموجه ضد فلسفة الفارابي على المشروع الذي يقترحه ابن طفيل؟ يبدو لنا أن الفلسفة اليقظانية تقدم نفسها إلى المجتمع ـ وهي تراهن على ذلك كثيراً ـ على أنها فلسفة الأمل (PHILOSOPHIE DE L'ESPOIR) فلسفة التعويض، فهي ذات الأخلاق. هذه الفلسفة الجديدة ستعمد إلى قلب الفلسفة الفارابية وهي ذات نزعة إنسانية، ولكن ألم يكن الفارابي إنسانياً في فلسفته؟ ما هو المقياس الذي حكم به ابن طفيل على فلسفة الفارابي؟

استند هذا النقد أساساً إلى مقولة ميتافيزيقية ـ بقاء النفوس بعد الموت ـ التي شجبها الفارابي؛ وأقل ما يقال في هذا المقياس الذي استمده ابن طفيل من موروثه الثقافي السائد؛ إنه هو مقياس أخلاقي ربما وضعه الفيلسوف ليتملق به

جلادي الفكر الذين يستمدون بقاءهم من المحظورات.

وبعد أن تولى ابن طفيل نقد الفارابي اتجه نحو الفلسفة السيناوية أساساً فرأى أن ابن سينا تكفل بالتعبير عمّا في كتب أرسطو وتجاوزه، ويحدد ابن طفيل طبيعة القراءة السيناوية للموروث الأرسطي إذ يقول: «ومن عني بقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب ـ الشفاء ـ أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو وإذا أخذ جميع ما تُعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ولم يوصل به إلى الكمال حسب ما نبّه عليه الشيخ أبو على في كتاب الشفاء»[13].

إن ما نستبقيه من هذا النص أساساً إنما هو مبدأ القراءة، أي كيف نقرأ النصوص الفلسفسة. إننا لا نناقض الخطاب اليقظاني عندما شرّعنا إمكانية قراءته على أقل تقدير قراءتين: قراءة ظاهرية لا تتجاوز القشرة السطحية لأرضية الخطاب وقراءة ثانية باطنية وهي التي تعمل على: «التفطن لسر الخطاب وباطنه»، هذا من ناحية وأما من ناحية أخرى، أردنا التنبيه إلى موقف ابن طفيل من موروثه الفلسفي الذي لا يرفض هذا الموروث ولكنه يقبله شريطة أن يتعامل معه تعاملاً نقدياً؛ أفلا يستدعي هذا الموقف من ابن طفيل اليقظة الفلسفية حتى نفهم هذا المشروع على حقيقته؟ فإلى حدّ الآن نرى أن خطاب ابن طفيل قد صنف نفسه داخل فضاء معرفي/ إبستمولوجي مضبوط وهو الحقل الذي عملت فيه فلسفة ابن باجة ثم الفلسفة الأرسطية والسيناوية إلخ... هذا الموقف من جانب الفيلسوف له دلالته الخطيره باعتبار أن هذه الفلسفات، أو على أقل تقدير، بعضها تُقِرُّ صراحة أو ضمناً بمبدأ «قدم العالم» ومن هنا لا تقر «بالخلق من عدم» وهذا مناف لتعاليم الشريعة الإسلامية التي تنص على أن «الله قد خلق العالم من لا شيء» وفقاً لمبدأ «الخلق من عدم».

إن نقد ابن طفيل لهؤلاء الفلاسفة يمثل الأرضية التمهيدية لتقديم مشروعه وخاصة أن هذا النقد انصب على مجموعة من رموز الفلسفة بتلويناتها المختلفة بالمدافعين عنها ومنكريها.

## ابن طفيل ضدّ حجة الإسلام

لقد تولّى أبو بكر ابن طفيل نقد الغزالي نقداً صريحاً؛ وكما نعلم ليس من السهل أن يُتَنَاول الغزالي بالتقد والحال أنه يمثل السلطة المرجعية في الأندلس في المرحلة القروسطية كما هو الشأن في المشرق العربي رغم حرق موسوعته «الأحياء» في المغرب.

هذا النقد إذن مهم لأنه يتضمن جرأة واضحة لأن الغزالي يمثل سلطةً أوّلا وثانياً إن هذا ـ النقد مهم ـ لأنه يسلط أضواء على الحكمة المشرقية لدى ابن طفيل نفسه وطريقة تعامله معها فماذا يقول ابن طفيل عن الغزالي وماذا يمكن لنا أن نستنتج من هذا النقد؟

«وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ويكفّر بأشياء ثم ينتحلها ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتابه «التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم النبوات والثواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال في أول كتاب «الميزان» إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال أن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث، وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه؛ رأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد، ورأي يكون بين الإنسان ونفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريك في اعتقاده ثم قال بعد ذلك ـ ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً، فإن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة، ثم تمثل بهذا البيت:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به  في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل[14]

إن هذا المدماك النقدي وقف به ابن طفيل على ثابت أساس في خطاب الغزالي وهو عدم تماسك حجة الإسلام مع آرائه إذ إنه «يربط في موضع ويحل في آخر» ـ «ويكفّر الفلاسفة وينتحل آراءهم»، يبيح الأشياء ويتراجع. فخطابه للجمهور لا ينقذ من «الضلال» إذ إنه غير متماسك.

هذا النقد ثنائي المرمى إذ يعتبر الغزالي مناقضاً لنفسه أولاً ثم يعتبره ثانياً قد قصر في شأن هذا العلم ولم يتكلم فيه إلاّ رمزاً ولكن هل فعل ابن طفيل أكثر من ذلك؟! يبدو أن فيلسوفنا لم يستبق من خطاب الغزالي في المرحلة الأولى إلا مبدأ الشك الذي وضعه، ونؤكد على كلمة «مرحلة» لأننا نجد في نهاية الخطاب اليقظاني أن ابن طفيل لم يتجاوز النتائج التي انتهى إليها الغزالي!!

إن طيف الغزالي موجود في هذه القصة الفلسفية إلى جانب مجموعة من الفلاسفة الذين هم تاريخياً مناقضون للغزالي ومناهضون له؛ ويكفي أن نذكر أن طول نقد يوجهه ابن طفيل هو النقد الموجه ضد الغزالي حتى نتبين حضور هذا الإمام في ذهن ابن طفيل ومع ذلك ورغم محاولة التجاوز التي عبر عنها ابن طفيل فإنه بقي أسير إشكاليات الغزالي. نقول ذلك ونحن نعلم جيّداً أن هذا التصريح لابن طفيل المؤكد على أنه: «استقام له الحق أولاً بطريق البحث والنظر» يعني أن المنطق والفلسفة هما اللذان كانا دليلاً قبل غيرهما في البحث لكن هذا الاعتداد بالمنطق والفلسفة انضاف إليه شيء آخر يقول ابن طفيل: «ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة» في هذا المجال بالذات، وإذا رجعنا إلى تاريخ الفلسفة وحتى إلى تاريخ الأفكار في الحضارة العربية الإسلامية، نجد أن ما طرحه ابن طفيل من أفكار كان معروفاً غير أن الغزالي لم يعتبر أن النظر أو الفلسفة تؤدي إلى «حقيقة المكاشفة» فنجد ابن طفيل يتجاوز الغزالي بالذات في هذه النقطة ويتبنى موقف العقلانيين ومع ذلك يتجاوزه بمحاولة إدماج العقل الإشراقي بالعقل الفلسفي ليكوّن منهما عقلاً جديداً يدحض من خلاله أطروحة الإشراقيين وأطروحة العقلانيين الميتافيزيقيين؛ هذا التأليف لم يستطع من خلاله ابن طفيل أن ينتهي إلى خلاف ما انتهى إليه الغزالي بالذات، الغزالي وضع مشروعاً إلجامياً، إلجام العوام. كذلك استقر رأي الفيلسوف اليقظاني في نهاية التحليل؛ أي أن كلاًّ منهما طلب من الجمهور - الاستقالة - عن الخوض في مسألة - علم الكلام - وأن يتمسك بالمذهب الظاهري للشريعة: إيمان سطحي! وبالجملة كان الغزالي ومن بعده ابن طفيل يلهث لتحقيق سلامة إيمان العجائز لدى «الجمهور»، «الرعاع»، «الدهماء»، «السّواد الأعظم»، الذين لا يحل لهم امتلاك المعرفة لأن المعرفة سلطة والجهل سلطة أيضاً وإذا فتحت العامة دهليز الجهل فإن من يزعم مصادرة الحقيقة وأسطرة ذاته يضع نفسه موضع الخطر إذا تساهل وأفسح المجال أمام الجمهور!

إن كلاً من الغزالي وابن طفيل أراد أن يضع الخطاب الديني والموروث بصفة عامة بين قوسين ثم يقوم بمغامرة معرفية بعدما يحلّل ما يحلّل ويحرّم ما يحرّم. الغزالي قال بذلك في «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال» الذي زعم فيه أنه مسح الطاولة وتخلّص نهائياً من «زجاجة التقليد» وابن طفيل في هذه القصة التي بين أيدينا أراد النفاذ إلى صميم النص الديني وذلك عن طريق التخلص منه وتعليقه مؤقتاً والخوض في مسائل طرحها الدين وطرحتها الفلسفة؛ وجَهَّلَ فيها الفلاسفةُ الفقهاءَ وكَفَّرَ فيها الفقهاءُ الفلاسفةَ فأراد الفيلسوف أو هكذا زعم أنه تطرق إلى جميع هذه المسائل عن طريق العقل وبمعزل عن كل سلطة دينية وفلسفية موروثة، فما هي النتائج التي انتهى إليها الخطاب اليقظاني على المستوى النظري بصفة عامة وخاصة تلك التي انتهى إليها على مستوى مشروعه الإِصلاحي وكيف وقف الفيلسوف المثقف وهو يجابه تفكك المدينة؟

حتى نستطيع أن نتابع تحليل الإشكالية المطروحة علينا بادىء ذي بدء أن نعرف أطوار هذه القصة الفلسفية ولو بإيجاز؛ حسب ما تقدمه اللاّفتة الخارجية تنطلق القصة من افتراض يقول أن طفلاً وجد منعزلاً في إحدى الجزر وقد تكلفت بتربيته ظبية ولما ماتت طرح الولد: حي بن يقظان على نفسه أسئلة هي التي جعلته ينتهي إلى نتائج علمية خطيرة عن طريق الافتراضات والمقارنات والتجارب التي توصّل من خلالها إلى - روحانية النفس - وثبات واجب الوجود بذاته - أي الله - وصادف أن التقى في جزيرته بشيخ دين يسمى آسال وهو من إحدى الجزر القريبة من الجزيرة التي يوجد بها حي بن يقظان فدار بينهما حوار حول عدة مسائل ميتافيزيقية دينية اتفقا في نهاية التحليل على أنه لا تناقض بين المعرفة الدينية التي تلقاها آسال وبين ما انتهى إليه حي بن يقظان عن طريق التأمل!

ولما عرف حي بن يقظان أن الجزيرة التي ينتمي إليها آسال استبد بها الظلم، عقد العزم على الذهاب إليها وإصلاح أحوال الناس ورغم أنّ آسال حاول منعه من ذلك إلاّ أن حي بن يقظان ألحّ فذهبا معاً إلا أنهما فشلا فشلاً ذريعاً في اقناع الصفوة المثقفة وعجزا عن إصلاحها فاعتذرا وعادا إلى الجزيرة!

هذه هي القصة بإيجاز فلنحاول إذن تفكيك الإشكالية التي تطرحها.

لقد اخترنا طريق تتبع هذا العمل من خلال منهجية إبستيمولوجية نعني من

خلال البحث العلمي، أولاً على المستوى الطبيعي، ونستطيع القول أن ابن طفيل اتخذ نموذجاً لخطابه الفلسفي الخطاب العلمي أي أنه أراد توظيف الخطاب العلمي في سبيل الخطاب الفلسفي، وذلك في مرحلة أولى، ونؤكد على عبارة «مرحلة أولى» لأن نظام الأفكار في هذا الخطاب يبدأ بالقول العلمي لينتهي إلى القول الفلسفي الأخلاقي والاجتماعي.

لقد استعمل الفيلسوف العلوم الطبيعية والعلوم الهندسية والعلوم الرياضية وعلم الهيئة وسخّرها لغايات ميتافيزيقية ظاهرياً ونتبين الحضور المكثف للعلم في ثلاثة أرباع الكتاب. يقول ابن طفيل متحدثاً عن فرضية ولادة حي بن يقظان: «قد تبين من العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة»[15] «لقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية أن الشمس كروية الشكل وأن الأرض كذلك وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً»[16] «لقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء...»[17].

إننا بهذه النصوص نريد أن نظهر قيمة القول «العلمي» في القول الفلسفي وتسخيره لغايات فلسفية ويبدو أن ابن طفيل لم يورد القول العلمي فقط لهذه الغايات بل يتستر وراءه ويناقش أموراً تقدمها الشريعة على أساس أنها من المسلمات. إن ابن طفيل يميل إلى الافتراض الذي يُجيز إمكانية النشوء التلقائي إذ يقول: «وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وإنما نبهناك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تَوَلُّدِ الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب»[18] فابن طفيل إذن يميل على الأقل ظاهرياً إلى التفسير الطبيعي لـ «ولادة» حي بن يقظان[19]. أما الافتراض الثاني لولادة حي بن يقظان كما يقول النص: «إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكناف عامرة بالناس يملكها منهم رجل شديد الأنفة والغَيرة وكانت له أخت ذات جمال وحسن فعضلها (منعها عن الزواج) إذ لم يجد لها كفواً وكان له قريب اسمه يقظان تزوجها سرّاً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً»[20].

إن هذين الافتراضين يختلفان اختلافاً جذرياً من حيث مبدأ «ولادة» حي: تفسير تقدمه الفلسفة الطبيعية وتفسير الفلسفة الأخلاقية إلاّ أنهما يتفقان على كون الطفل قد تكلفت بتربيته ظَبية (غزالة).

قلنا إن ابن طفيل يميل إلى التفسير الطبيعي أكثر من التفسير الأخلاقي ولكن لماذا أطلق ابن طفيل على قصته حي بن يقظان؟ نقول أن الاسم رمزي إذ يمكن أن يعني اسم حي مغزى ما وكذلك لقب يقظان وإذا أخذنا الأمر على ظاهره يمكن لنا أن نفسر هذا الموقف من جانب ابن طفيل وذلك بالرجوع إلى ثقافته وإن شئنا إلى إبستيمية العصر والتقية التي عرف بها ابن طفيل تساعدنا على حل هذه المسألة إذ أن التفسير الذي تقدمه الفلسفة الطبيعية من الصعوبة بمكان أن تقبله هذه الثقافة التي لا يمكن أن تقبل تجويز الولادة الطبيعية باعتبار أن الله قد خلق آدم ولم ينشأ آدم نشوءاً طبيعياً. ومهما يكن من أمر فإن مجرد تقديم الافتراضين الاثنين على قدم المساواة يعني أن الخطاب الفلسفي اليقظاني ثنائي المدخل وهذه الثنائية على ما يبدو لنا هي ثنائية ثقافية. نعني أن ابن طفيل كان في تكوينه الثقافي عربياً إسلامياً، لا شك في ذلك، لكنه إغريقي الثقافة، أي أرسطياً إفلاطونياً ومن العسير تفكيك هاتين الثقافتين اللتين صهرتا في شخص فيلسوفنا.

إن هذه الثنائية في خطاب هذا الفيلسوف تتجلى على أقل تقدير في احتضان واحتفاظ ابن طفيل للفلسفة اليونانية بمبدئها الأصلي بثابتها الأصلي وهو مبدأ لا شيء من لا شيء (EX NIHILO NIHIL FIT).

هذا الاحتفاظ بمبدأ الفلسفة اليونانية يكمن في الافتراض الذي يقدمه لنا الخطاب اليقظاني فيما يخص «ولادة» حي إذ إننا نرى مجرد طرح هذا الافتراض الذي تقدمه الفلسفة الطبيعية يبقى ابن طفيل في نهاية التحليل على الأقل يقرأ، أو يعيد قراءة ثقافته ـ من خلال مجهر الثقافة اليونانية ـ والنقطة المهمّة حسب رأينا والتي يجب أن لا نتجاوزها بسرعة هي التالية: ما هو مبدأ الفلسفة اليقظانية، كيف انطلقت؟

إن لكل فلسفة نقطة-انطلاق مطلقة: مبدأ ترتكز عليه وتشيد إشكالياتها وكل الحلول التي تقدمها لهذه الإشكاليات انطلاقاً من مبدئها الأساس؛ فالغزالي مثلاً أراد أن ينطلق من صفحة بيضاء لأنه كان يعتقد أو يتظاهر أنه يعتقد في صلابة «الأنا» الباحثة لديه؛ كان يعتقد في خُصُوبة إنّيته كبشر.

لقد أحدث الغزالي «قطيعة إبستيمولوجية» على المستوى النظري لكنه انهزم وتمزق تواصل «الأنّيّة المفكرة» لديه. فماذا أعطت وما الذي أفرزته على المستوى

النظري؟ قلنا «ثورة» في تاريخ الأفكار فماذا أعطت وما الذي أفرزته على المستوى الإجتماعي والسياسي؟ لقد أفرزت فلسفة الغزالي في نهاية التحليل «أنا دينيّة». «أنا ميتافيزيقية». «أخلاقية»... أنا إيديولوجيا محافظة منفتحة على العامة بمشروع سياسي ألا وهو «إلْجَامُ العَوام عن الخوض في علوم الكلام»[21] وكان وراء هذه الأنّيّة الغزالية سند هو الله كضامن لبقاء هذه الأنّيّة حتّى تقوم «بإحياء علوم الدين للعامة» وحتى تنقذهم «من الضلال»[22] وحتى تكشف لهم عن «تهافت الفلاسفة» وحتى تضع لهم «قسطاساً مستقيماً» وحتى تحدّث العامة الذين يموتون جوعاً عن سبعة عشر فائدة للجوع. فبقدر ما كانت فلسفة الغزالي «ثورية» على مستوى النظر فيما يخص تاريخ الأفكار (وضع العقل أمام محكمة العقل) بقدر ما كانت فلسفة «انبطاح» و «انغلاق» لا يمكن تبريره بأية حال من الأحوال إلا إيديولوجياً.

لنعد إلى سؤالنا الأساس حول مبدأ الإنطلاق في فلسفة ابن طفيل.

يبدو لنا أن ابن طفيل أراد أن ينطلق في فلسفته من صفحة بيضاء (TABULA RASA) ورمز ذلك هو الطفل، والطفل هو رمز والرمز يمثل عدة دلالات لا دلالة واحدة وعلينا الآن تفكيك هذا الرمز. ألا يمكن أن يعني هذا الرمز البشرية في انطلاقها التاريخي نحو التقدم المعرفي لمّا كان الانسان ملتصقاً بالطبيعة؛ وبالتالي؛ ألا يكون تطور هذا الطفل خلال حياته وترقّيه في سلم المعرفة هو التطور الذي عرفته البشرية جمعاء خلال تاريخها؛ وهنا يكون ابن طفيل ـ إن صحّت اعتباراتنا ـ قد قام بتأريخ إنتربولوجي للبشرية جمعاء؟

## بداية المعرفة

إن انطلاق المعرفة لدى ابن طفيل (حي بن يقظان) كانت عن طريق المحاكاة، محاكاة الحيوانات «فما زال الطفل مع الظباء يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوانات محاكاة شديدة[23]». وهذه النقطة في بداية حصول المعرفة لدى الطفل بديهية تقوم الملاحظة اليومية على تدعيمها. لقد أخذ حي بن يقظان في التقية معرفياً انطلاقاً من المحاكاة مستنداً على المقارنة وانتزع صور الأشياء واختزلها في الذاكرة. ويعتبر مبدأ المحاكاة والمقارنة أساسياً في تكوين المعرفة؛ واعتمدت هذه المقارنة، على مقارنة الإنسان بالحيوان أساساً «وكان في ذلك كلّه

ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار والريش وكان يرى ما لها من سرعة العدو وقوّة البطش. ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العري وعدم السلاح وقلة البطش».

الملاحظة والمقارنة أساسية في تكوين المعرفة فسبب إنطلاق الطفل معرفياً هي الحاجة والنقص الطبيعي بالمقارنة إلى سائر الحيوانات. فضرورة المعاش أولاً وبالذات والاحتماء من الطبيعة ثم الحيرة والإندهاش هي التي تجعل حي بن يقظان يفكر في تعويض عجزه العضلي عن طريق فكره: فكان يفكر في ذلك ولكنه لا يدري ما سببه»[24].

على هذا المستوى يقدم لنا ابن طفيل الإنسان وكأنه أخلاقي بالطبع إذ أنه جعل «حي» وهو لم يتجاوز السابعة من عمره يشمئز من ترك عورته عارية فعمل على سترها بأوراق الأشجار! هذه النقطة مهمة رغم بساطتها لأنها تحدد الخطاب الفلسفي منذ البداية لا بنزعة «علمية» فقط، ولكن كذلك بنزعة أخلاقية إذ إننا سنجد إرادة الإصلاح السياسي كنزعة طبيعية لدى ابن طفيل وهذا يعني أن الإنسان ميال بطبعه إلى الإصلاح والخير.

لقد رأينا أن بداية المعرفة كانت لدى الطفل بالمحاكاة والمقارنة وسنرى الآن كيف تكون المعرفة عن طريق التجربة والتجربة الحاسمة: لقد ماتت الظبية، هذه الحادثة الطبيعية كانت حافزاً على تقدم حي بن يقظان معرفياً «فلما رآها الصبي على تلك الحال جزع جزعاً شديداً فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة... وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها إنما هي في عضو غائب عن العيان مستكن في باطن الجسد...».

لقد انطلق حي إذن من ملاحظة دقيقة وهي غياب السبب الذي جعل الظبية تموت عندما قلّب جميع أعضائها. ماذا فعل؟

لقد بنى افتراضاً يقول: لا شك أن تعطل الحركة لدى أمه هي آفة باطنية فهذا الافتراض العلمي قائم على أسس ولم يختره حي كما اتفّق في ضبط الآفة ضبطاً دقيقاً انتهى إلى أول استنتاج جعله يحدد موطن العلّة وهو الصدر «وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها. أن جميع أعضائها لا تجويف بها إلا القحف والصدر والبطن فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة... وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته شعر بمثل هذا

العضو في صدره فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها، أجمع على البحث عليه، التنقيب عنه، لعله يظفر به ويرى آفة فيزيلها»[25].

نتبيّن من هذا النصّ أن حي بن يقظان كان حذراً في بحثه العلمي، وعلى كل تظل الفرضية مجرد فرضية إذا لم تثبتها التجربة، وهنا نتساءل هل سينزل حي الفرضية العقلانية إلى ميدان التجربة؟

شق الصدر: لقد أنزل النظرية إلى التطبيق ويصف ابن طفيل المنهجية الدقيقة التي سلكها حي بن يقظان في عمله التجريبي وذلك في نص دقيق كل الدقة: «فعزم على شق صدرها (أي الظبية) وتفتيش ما فيه فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة أشباه السكاكين وشق بها بين أضلاعِها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه فقوي أنه مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو... فحاول شقّه... فقال في نفسه «إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثلما له من هذه الجهة، فهو في حقيقة الوسط ولا محالة أنه مطلوبي لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه فحاول هتك حجابه».

إذن لقد أنزل حي بن يقظان تلك الفرضية العقلانية إلى التطبيق التجريبي لكنه فشل مؤقتاً في معرفة سبب موت الظبية ولكن هذا الفشل فتح أفقاً معرفياً آخر أمام عقل حي بن يقظان. فعلى هذا المستوى يبدو لنا الفيلسوف طبيباً وفعلاً كان ابن طفيل طبيباً (طبيب البلاط).

وعلى هذا المستوى بالذات ما زلنا نتحرك في حيز الطبيعة وفق نسق الفلسفة الطبيعية والملاحظ أن الأنا العارفة لا تزال في تواصل مع ذاتها تكدح فكرياً لتسيطر على الطبيعة، لم تعرف بعد أي انكسار باعتبار العقل ما زال يمثل السند الرسمي في المغامرة المعرفية ورغم أن حضور الميتافيزيقيا المتمثل في البحث عن «الروح» كان وراء هذه المغامرة التجريبية، هذه الملاحظة لا تنقص من فاعلية مقدرة حي بن يقظان المعرفية، إن هذه الهزيمة الظاهرية المتمثلة في العجز المؤقت في تحديد معرفة سبب العطالة في جسد الأم لم يكن عائقاً أمام تطور المعرفة بل على العكس من ذلك كانت هذه الأسئلة حافزاً على التقدم نحو غزو الطبيعة

وإرغامها على الإجابة عن أسئلة حي، وتاريخياً فإن هذا هو ما قامت به الانسانية.

يبيّن لنا خطاب بن طفيل أن الصدفة لعبت دوراً مهما في المعرفة لكن مفهوم الصدفة لا يعني الإقرار بمعجزة أو شطحة صوفية وندعم ما ذهبنا إليه من النص، يقول متحدثاً عن اكتشاف النار: «واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلخ (قصب أجوف) على سبيل المحاكة فلما بصر بها رأى منظراً هاله وخلقاً لم يعهده قبل فوقف يتعجب منها ملياً فحمله العجب بها.. على أن يمدّ يده إليها أن يأخذ منها شيئاً»[26].

فبهذا الاكتشاف استطاع حي أن ينتقل من مرحلة نباتية حيوانية إلى مرحلة أرقى حيث توصل إلى طهي اللحم وبذلك خرج من أفق نظام الحيوانية إلى آفاق نظام المدنية.

هنا في هذه المرحلة بالذات تقفز إلى عقل حي المقارنة التالية: ألا يكون الشيء الذي كان يحرك جسم أمه مثل النار تماماً، من طبيعة واحدة «فلما اشتد شغفه بها ـ النار ـ لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل عن قلب أمه ـ الظبية ـ كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه»[27].

لم يكن حي بن يقظان ليذهب إلى هذه المقارنة دون مبرّرات، بل كان لهذه المقارنة أساس وهو ما كان يلاحظه من حرارة الحيوان طوال مدّة حياته وبرودته بعد موته وكذلك ما كان يجده في نفسه بالذات من شدّة الحرارة عند صدره. إننا نريد بهذه النصوص المكثفة أن نؤكد على قيمة القول العلمي لدى ابن طفيل. وهذه الأهمية لها دلالتها العميقة من حيث التأكيد على تداخل الفلسفي والعلمي في تاريخ الفلسفة وعلى طبيعة ما أنتج ابن طفيل بالذات فهذه «القصة الفلسفية» ترغمنا على احترام العلم من حيث أهميته وحضوره في مجال الممارسة الفلسفية. وهذه الفلسفة التي نحن أمامها تقدم لنا تاريخ العلوم بمعناها التجريبي مؤكدة على أن العلم ما كان له أن يكون لو لم يكن العقل البشري قادراً على «المغامرة» وعلى رفض «وسادة الكسل». إن تاريخ العلم هو تاريخ الإنسان المستقل المتحرر من كل سلطة خارجية. فالعلم الإنساني هو وليد تجربة إنسانية فلا معرفة علمية نزلت على حي بن يقظان من السماء لأن حياً لم يركن إلى الكسل

الفكري فهو لم يحاول أن يؤوّل الظواهر الطبيعية، حتى وإن كان يعجب بها ويأخذه الاستغراب كل مأخذ. فالذي عبرنا عنه بالانتصار الإبستمولوجي في فلسفة ابن طفيل يكمن أساساً في هذا الدرس الضمني وهو أن المعرفة العلمية هي من إنتاج العقل البشري. المعرفة العلمية تنتَج ولا تُتلقى فهي ثمرة الصراعات الطويلة التي خاضتها الإنسانية للسيطرة على «الأشياء في ذاتها» لتجعلها «أشياء لنا».

ولم تعمل الإنسانية حسب ما يقدمه لنا ابن طفيل على إنتاج المعرفة إلا تحت ضغط الضرورة: كان الواقع اليومي لحي هو الذي دفعه لمحاولة التلاؤم مع الطبيعة في مرحلة أولى ثم محاولة غزوها في محلة لاحقة. إن إرادة التخلص من مرض معين هي التي جعلته يقوم بتشريح بعض الوحوش وهي حية والشق على صدورها وقلوبها (فعل لا أخلاقي)!

لقد توصل حي بن يقظان عن طريق بحوثه وتشريحه إلى نتيجة مهمة جدّاً تتعلق بطبيعة ذلك الشيء الذي برحيله رحلت الحركة عن جسد أمه فكان الموت، لنقرأ النصّ كاملاً: «فعمد إلى بعض الوحوش فاستوثق منه كتافاً وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل إلى القلب فقصده أوّلاً إلى الجهة اليُسرى منه وشقّها فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض، فأدخل إصبعه فيه، فوجده من الحرارة في حدّ كاد يحرقه، ومات ذلك الحيوان على الفور» بعد القيام بهذه التجربة مَرَّ إلى مرحلة الاستنتاج وهو يتعلق بطبيعة الحياة: لقد أدرك حي بن يقظان طبيعة ذلك الشيء الذي كان المحرك لجسد أمّه، وفي كلمة لقد أدرك «الروح» فما هي إذن الروح حسب ما انتهت إليه أبحاث الفيلسوف التشريحية؟

إن «الروح هي ذلك الهواء البخاري الذي يشبه الضباب الأبيض»[28] إذن هذا هو التصور الذي لا يقدمه ابن طفيل فقط عن الروح بل الذي تقدمه لنا الفلسفة الطبيعية. لما توصل حي بن يقظان إلى هذه النتيجة قال عنه ابن طفيل: «حتى بلغ في ذلك كلّه مبلغ كبار الطبيعيين فتبيّن له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد وإن جميع الأعضاء خادمة له»[29] لقد انتهى ابن طفيل إلى معرفة الروح ولكن هذه المعرفة بالذات ستكون سنداً معرفياً لسلسلة من المعارف الأخرى كيف ذلك؟

لقد أدرك حي بن يقظان طبيعة الروح ولكنه أدرك كذلك وظيفة ومهمة هذه الروح وظيفتها تكمن في تحقيق تماسك الجسد ووحدته أي أن الرّوح هي مبدأ الوحدة رغم تعدد وتغاير وتناثر واختلاف الأعضاء فهي راجعة في نهاية التّحليل إلى ذلك المبدأ، أي الروح «ذلك الروح الحيواني واحد وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعاً وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شَمًّا وإذا عمل بآلة اللّسان كان فعله ذوقاً وإذا عمل بالجلد واللّحم كان فعله لَمْساً وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء». ولا يقف البحث العلمي عند حي عند هذا المستوى يل يواصل بحثه إلى أن يضع نظرية كاملة في المعرفة تبدأ من الحواس والتجربة والمقارنة لتنتهي إلى الاستنتاج إذ يصف لنا ميكانيزمات المعرفة ذاتها فهو يصف لنا الدّماغ وعلاقته بالقلب وعلاقة القلب ببقية الأعضاء ويبرز لنا دور الأعصاب «وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة. فأي عضو عَدم هذا الروح لسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المُطرَحة فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني أو تحلّل بوجه من الوجوه تعطّل الجسد كلّه وصار إلى الموت».

لقد أصبح حي فيلسوفاً طبيعياً بل من كبار الطبيعيين. فلنحاول أن نستخلص النتائج التي انتهى إليها حتى نستطيع التقدم في البحث. لقد انتهى حي إلى تكوين معرفة، وهذه المعرفة كانت بناءً عقلانياً استند إلى التّجربة وقد انتهى به البحث العلمي في نهاية التحليل إلى الكشف عن طبيعة الروح التي هي مادية كما رأينا سابقاً، كما انتهى إلى نتيجة أخرى مهمة جدّاً تتمثل في اعتبار الروح مبدأ ترتكز عليه وحدة الجسم وتماسك أعضائه؛ لقد استطاع حي أن يتأقلم مع بيئته الحيوانية ويحدث بينه وبينها ضرباً من التواصل، وفي الجملة؛ لقد استطاع الحفاظ على تواصل حضوره الفكري كما استطاع أن يجد لنفسه مكان السيادة في الوسط الطبيعي. ويمكن لنا مع ذلك أن نقول منذ الآن أن هذا الاعتداد بالذات سوف ينتكس عندما يدخل حي المجتمع البشري إذ سوف يختبل في أطواره أمام أمثاله من البشر، وما يهمنا مؤقتاً ـ أساساً ـ هو حصيلة ما انتهى إليه ابن طفيل بعد قيامه وممارسته علم التشريح.

بعد أن انتهى حي بن يقظان من علم التشريح وانتهى إلى نتيجة مهمّة جدّاً

وهي طبيعة الروح. أخذ يتأمل الطبيعة على مستوى آخر ـ مستوى عالم الكون والفساد ـ من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنباتات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار، فانتهى إلى النتيجة التالية: إن هذه الأشياء المتكاثرة تبدو متكاثرة من جهة ولكنها تبدو متفقة من جهة أخرى، ولكن حياً أدرك، بعد التأمل والملاحظة العميقة أنها كلها يجمعها مبدأ واحد ـ وهذا المبدأ الذي هو قاسم مشترك بينها ـ ليس شيئاً آخر غير الروح ولكي نؤكد على هذا المبدأ الواحد نقول قد ترددت كلمة مبدأ واحد وما يؤدي معناها في الفصل الخامس من القصة 28 مرة.. وفي الجملة كما يقول ابن طفيل: «وكان في هذا الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام، بهذا الطريق يرى الوجود كلّه واحداً»[30]. وقد انتهى إلى أن يكشف عن طبيعة الجسم، يقول ابن طفيل: «فنظر هل يجد وصفاً يعمّ جميع الأجسام حيّها وجمادها فلم يجد شيئاً يعم الأجساد كلها إلاّ معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها بالطول والعرض والعمق» كما أدرك حي طبيعة المادة والتي يخلط بينها وبين «الهيولى» فالمادة التي تنكون منها جميع الأجسام هي واحدة ولكن الشيء الذي يتغير هو شكل تلك المادة فالجسم في الحقيقة مركب من عنصرين لا يستغني أحدهما عن الآخر: المادة والصورة وإن عالم الكون والفساد مركب من أربعة عناصر وهي: الماء والهواء والتراب والنار ولقد انتهى حي إلى هذه المعرفة عندما بلغ ثمانياً وعشرين سنة.

هنا نصل إلى ما أطلقنا عليه المنعرج الفلسفي.

إن هذا المنعرج الفلسفي يفتح على أربعة انفتاحات هي:

1 ـ الانفتاح على ما وراء الطبيعة: قصة حدوث العالم وقدمه وثبات وجود الله.

2 ـ الحكمة المشرقية والتصوّف.

3 ـ انفتاح الفلسفة على السياسة أي على المجتمع.

4 ـ انفتاح الفلسفة على ذاتها ـ عودة إلى الكهف الفلسفي.

لنحاول تناول النقطة الأولى: إن هذا الانفتاح الأول يحدث على مستوى

الفصل السادس من القصة إذ يطرح ابن طفيل (حي) جملة من الأسئلة حول العالم ككل ـ العالم كوحدة متماسكة ـ فيقول: «فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة اتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام في عالم الكون والفساد تفكر في العالم بجملته ـ هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم أم هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ولم يترجَّح عنده أحد الحكمين على الآخر»[31].

ولكن حياً قد أضناه التفكير في هذه القضية فغيّر وجهة بحثه في هذه المسألة فقال: «ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين»[32] أي أن فلسفة ابن طفيل عجزت عن فصل القول في الصراع الذي كان قائماً بين فلسفتين: فلسفة طبيعية تقول بقدم العالم وفلسفة ميتافيزيقية دينية تقول بحدوثه. أليس هذا «الصراع» وهو صراع بين «ثابتين» لفلسفتين ولحضارتين مختلفتين ألا وهما مبدأ: لا شيء من لا شيء ومبدأ الخلق من عدم، وبعبارة أخرى أليس هذا الصراع هو صراع بين القرآن والفلسفة اليونانية «العالم لا يمكن أن يخلق من لا شيء» و «الله جلّ جلاله خلق العالم من لا شيء» ويكفي أن يكون ابن طفيل قد اعترف بالحيرة وبالإعياء وهو يبحث في هذا المسألة «وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر» حتى ندرك غور هذه الإشكالية.

هذا الموقف من جانب ابن طفيل كفيلسوف يستدعي التأمل: فبرغم ثقافته الإسلامية المحافظة توصل إلى وضع «ثابت» هذه الثقافة موضع السؤال، ويبدو لنا أن ابن طفيل بعد هذه الوقفة التأمّلية قد اتّخذ موقفاً فلسفياً من قضية كثيراً ما اضطهدت السلطات الدينية المتزمتة باسمها الفلاسفة ويبدو لنا أن ابن طفيل قد توصل إلى حل هذه الإشكالية لا على مستوى بنيتها الفلسفية ولكن حسب استتباعاتها العملية والمنطقية والنفعية: المسألة هي مسألة قدم العالم أو حدوثه ـ استتباعها المنطقي: هل الإلهُ موجود أم لا؟ لقد انتهى الخطاب الفلسفي لدى ابن طفيل إلى اعتبار هذه المسألة وفق نعتنا اليوم هي من القضايا الأشباح أو من القضايا المغلوطة باعتبار أن الذين يقولون بقدم العالم قد انتهوا إلى إثبات وجود الله وكذلك الذين اعتقدوا بحدوثه وسواء أكان العالم قديماً أم حديثاً فهو في كلا

الحالتين يستوجب وجود الله. وهذه نقطة تنم عن طرافة الفلسفة اليقظانية وكذلك تنم عن موقف ابن طفيل من السلطة الدينية المتزمتة والتي، بحكم قصورها المعرفي، قد اضطهدت الفلاسفة وعملت على نبذهم من المجتمع باسم قداسة النصّ القرآني الذي لم يقفوا منه إلاّ على ظاهره ولقد كانت الأداة التي انتهى بها ابن طفيل إلى إثبات وجود الخالق أو واجب الوجود بذاته هو العقل، نقول بكل بساطة: العقل. ولكن ابن طفيل لم ينته إلى هذه النتيجة بكل ميكانيكية. لنعد إلى النص: لقد طرحت هذه القضية على مستوى الفصل السابع من القصة «فلما حصل بهذا الوجود الذي لا سبب لوجوده... أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم وبأية قوة أدرك هذا الموجود» فأدرك حي بن يقظان أنه لا سبيل إلى إدراك الله بأية حاسة من الحواس لأن الله ليس بجسم وبالتالي لا يمكن أن يدرك الجسمُ ما ليس بجسم لأن الله ليس بجسم ولا هو بقوة في جسم ولا تعلّق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل ولا هو خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها»[33].

فبماذا أدرك حي بن يقظان إذن وجود الله؟ يقول ابن طفيل إنه أدرك بذاته وأن ذاته التي بها أدرك الله غير جسمانية ولا يجوز على الله شيء من صفات الأجسام «وإن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنه ليس حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود»[34] فانتهى حي إلى قضية فلسفية أخرى وهي روحانية النفس وخلودها إذ إنه لا يمكن أن يلحقها الفساد لأنّ الفساد من طبيعة الجسم، يقول ابن طفيل «وأما الشيء الذي لا تعلق له بالجسمية فلا يُتصور فساده البتة». إن هذه النتيجة التي تبدو نظرية وذات مغزى ميتافيزيقي لها دلالة أخلاقية ودلالة سياسية: دلالة أخلاقية باعتبار أن الذي يخلد لا بدّ له في حياته الدنيا أن يعمل على إعطاء دلالة إيجابية لخلوده وذلك من خلال سلوكه إزاء نفسه وإزاء المجتمع. وأما البعد السياسي لهذه الدلالة فيتمثل في نقد ابن طفيل للفارابي الفيلسوف الذي يقول عنه ابن طفيل: «فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم»[35] وكذلك يقول ابن طفيل عن الفارابي: «ثم صرح في ـ السياسة المدنية ـ بأنها ـ النفس ـ منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلاّ للنفوس الفاضلة» ثم وصف في ـ شرح كتاب الأخلاق ـ شيئاً من أمر السعادة الإنسانية: وإنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار» ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: «وكل من

يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»[36].

إذن كما ذكرنا في المقدمة، تقدم لنا الفلسفة اليقظانية نفسها على أنها فلسفة الأخلاق وفلسفة الأمل، فهذه الفلسفة تريد أن ترتفع بالبشرية من مستواها الحسي إلى مستواها العقلاني، فماذا يعني ذلك على المستوى الأخلاقي؟

يبدو لنا ابن طفيل وكأنه يبحث عن طريقة ومنهج يسلكه ليمد يد المساعدة إلى المجتمع الذي كان يشفق عليه أشدّ الإشفاق: العامة في صراع مع المفكرين العقلانيين، السلطة السياسية تحاول أن تستعمل رجال الدين على العامة قصد تسخيرها لقضايا سياسية بحتة والفلاسفة يعيشون انفصاماً واغتراباً داخل هذا المجتمع المتزمّت ويدعون إلى التوّحد ـ مثال ابن باجة ـ فابن طفيل بمشروعه الفلسفي، الذي هو في نهاية الأمر مشروع سياسي يعبر عن واقع بائس وهذا المشروع يقوم على تصور خاص للفلسفة ووظيفتها. إذا كان علم الكلام يزيد في تفكيك المجتمع العقائدي وتكفير العامة بعضها البعض ـ وتكفير الفلاسفة ـ ارتأى ابن طفيل أن الوسيلة الوحيدة التي سيوحّد بها هذا الشتات هي الفلسفة باعتبارها حكمة مشرقية فكأننا بابن طفيل يريد أن يرسم مدينة فاضلة وهو مشروع فارابي في أساسه لا يتناول فيه المجتمع كوحدة أي لا يتناول فيه المجتمع في شموليته بل أراد على ما يبدو أن يقوم بتشريح الفرد باعتباره المكوّن الأساسي للمجتمع ومن ناحية أخرى فإن ابن طفيل أراد أن يحيي المشروع السياسي لدى الغزالي وذلك بإحياء «علوم الدين» ولكن بعد أن يكون قد قلبه. إن ابن طفيل أراد أن يجعل من إيمان أفراد مجتمعه إيماناً لا يماثله إيمان العجائز ولكن إيمان «أولي الأبصار» وإيمان الراسخين في العلم. فهل توصل إلى ذلك؟ وهل وجد تواصلاً بينه وبين المجتمع؟ وهل بقي متمسّكاً ببرنامجه السياسي؟ كل هذه المسائل تمثل جانباً من الإشكالية الأخلاقية والسياسة التي انفتح عليها الخطاب الفلسفي لدى ابن طفيل.

## الانفتاح الثاني: من التصوّف إلى الإشراق

لقد انتهى حي بن يقان ومجاهدته لذاته الظّاهرة (جسمه) إلى ضرب من ضروب التصوّف المعروف والذي، كما تقدمه لنا كتب التصوّف، يتطلب مزيداً من الترقي في سلّم المقامات الصوفية منه السكينة والورع والتوكّل والهجر، إلخ... وفي الجملة فقد كان حي يريد أن يتشبّه بالإله قدر الإمكان وهذه إحدى التعريفات

التي يقدمها سقراط للفلسفة إذ يقول: «التفلسف هو التشبّه بالآلهة قدر الإمكان» ويقول كذلك: «أن نتفلسف هو أن نتعلّم الموت» ففي هذه المرحلة اعتبر حي بن يقظان أن جسمه من حيث هو مادة يشكل عائقاً معرفياً يحول دونه والوصول إلى اكتشاف ذات الحق.

يقول ابن طفيل: «ثم جعل يطلب التشبه ويسعى في تحصيله فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود»[37] فانتهى به الأمر إلى معرفة الله عن طربق هذا الارتياض مرة أخرى ومع ذلك فهو لم يصل بعد إلى مرحلة الوصول، يقول ابن طفيل: «إذ لا سبيل إلى التحقق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه»[38].

وفي هذه المرحلة بالذات يطرح ابن طفيل صعوبة التلفظ والمشافهة للتعبير عما وصل إليه «حي» فيقول: «فاصغ الآن بسمع قلبك وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك لعلّك تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق، وَشَرْطِي عليك ألاّ تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة»[39] ويفسّر ابن طفيل صعوبة معرفة حال المكاشفة لمن لم يصل إليها فيقول: «غير أن العبارة في هذا الموضوع قد تضيق جدّاً لأنّك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظها هذا أوهم ذاك معنى الكثرة فيها وهي بريئة عن الكثرة وإن أنت عبّرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها». وهنا يفتح ابن طفيل المجال لِمُخَاطَبِهِ وينصحه بأن يعمل عقله ويتدبّر في الأمر بعد أن يضع له الشروط التي تساعده على المكاشفة، ويقول لنا ابن طفيل إن حي بن يقظان شاهد عين الحق إلا أنه ليس في وسعه التعبير عنه ولكن بالدّربةِ والتمرس على تخطي مادية جسده استطاع أن يصل إلى ذلك المقام متى أراد صعوداً ونزولاً، يقول ابن طفيل: «وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولاً والدوام يزيد فيه طولاً مدّة بعد مدّة حتى صار يصل متى شاء ولا ينفصل عنه إلاّ متى شاء»[40].

## الانفتاح الثالث: الفلسفة والدين والسياسة

### 1 ـــ الفلسفة والدين في خطاب ابن طفيل:

إن علاقة الفلسفة (الحكمة) تتحدد بالدين: حين يلتقي حي بن يقظان بالمسمى آسال الذي هو أحد أفراد الصفوة المثقفة التي تسكن جزيرة قريبة من

الجزيرة التي يعيش فيها حي بن يقظان والذي لا يريد أن يقف على الدين في ظاهره بل كان يصبو إلى تأويل المتشابه من الآيات إلى غير ذلك: لقد رفض آسال المجتمع وقرر أن يعيش «منعزلاً» يقول عنه ابن طفيل: «فأزمع على أن يرتحل إليها ـ الجزيرة ـ ويعتزل الناس بقية عمره» (41). إن آسال هذا يمثل إحدى إفرازات المجتمع إذ إنه يمثل طبقة رجال «الدين» الذين، مع إيمانهم بالشريعة وبالدين بصفة عامة، لا يريدون التقوقع داخل الأطر الجامدة وحتى إن كانت إرادتهم في إصلاح المجتمع لا تخرج عن إطار الشريعة فهي بالتالي إصلاح مغلوط من أساسه: وعلى كل نستبقي إرادة الإصلاح ويكفي أن نقول بأن مجرد اعتزال رجل دين مثل آسال المجتمع، حتى نقف على مأساة هذا المجتمع. إن الاعتزال ليس إلا احتجاجاً مثالياً على مأساة حقيقية: فآسال في نهاية التحليل يرمز إلى «علماء الكلام» مثل المعتزلة الذين عملوا على فهم النص الديني فهما عقلانياً ولنفسح المجال لابن طفيل حتى يطلعنا على جهل أعمق المتدينين لدينهم وليحدّد لنا كذلك علاقة الفلسفة باعتبارها حكمة مشرقية بالدين؛ يقول ابن طفيل: «فلما سمع منه حي وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عزّ وجلّ لم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عزّ وجلّ وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر وجنّته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المنقول والمعقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبيّن له ولا منغلق إلا انقدح ولا غامض إلا اتّضح وصار من أولي الالباب»(42).

فماذا يعني هذا الموقف من ابن طفيل؟ هل أراد ابن طفيل أن يوفّق بين الفلسفة والدين، يبدو أن الخطاب لا يطرح هذه القضية بشكل واضح ويبدو لنا أن ابن طفيل وإن كان يريد أن يوفّق بين الفلسفة والشريعة من حيث الموضع إلا أنه يفرق بين الفيلسوف ورجال الدين وذلك لأن حي بن يقظان هو رمز العقل، أداة الفيلسوف، أرفع معرفة وأوسع أفقاً من رجل الدين ضيّق الأفق والدليل على ذلك أن آسال، على ما يبدو، أعرف فرد في جماعته بأمور الدين ومع ذلك فهو ضيّق الأفق، وقد رأينا كيف أن عقله، بالمقارنة مع عقل حي بن يقظان، لا يمكن اعتباره عاقلاً.

وإذا أردنا أن لا نكون آحاديي الجانب نقول في الجملة وحسب خطاب

ابن طفيل: أنه لا فرق بين الحكمة والشريعة ظاهرياً «ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم» ثَم «فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه صادق في قوله رسول من ربّ، فآمن به وصدقه وشهد برسالته»[43].

ولكن هنا نتساءل: أليست هناك قضايا سياسية واجتماعية وراء عملية التوفيق بين الحكمة والشريعة، ماذا يعني هذا الموقف من جانب ابن طفيل نفسه؟ وكيف نفهمه نحن؟

إن قصة «التوفيق» بين الحكمة والشريعة في خطاب ابن طفيل ليست مقصودة لذاتها. إن كل ما أراد ابن طفيل أن يقوم به: هو أن يحتج على ذلك الإضطهاد المسلّط ضد الفلاسفة بدعوى أنهم «زنادقة» فأراد أن يثبت أن الفلاسفة أثقب ذهناً وأرجح عقلاً من جلاديهم وبالتالي تبدو لنا قضية التوفيق بين الفلسفة والشريعة أوّلاً وبالذات قضية سياسية قد وجدت انعكاسها على المستوى الفكري. وفي الجملة نقول إن هذه القضية قضية «شرعية» سياسية: ما معنى ذلك؟

إذا كانت السلطة الحاكمة تجلد الفلاسفة وتشرّدهم فلا شك أنها تعتمد على سند ما حتى تبرر أفعالها أمام «الجماهير»، «العامة» وفي أغلب الأحيان يستعمل «الخليفة» العامة لاضطهاد الفلاسفة وتحقيرهم وهذه «الشرعية» تسندها النظم القائمة على الدين فإذا أثبت ابن طفيل مدى تلاقي الفلسفة مع الدين فهذا يعني أن قداسة تلك الشرعية السياسية الدينية قد وقع النّيل من حدتها وبالتالي أصبح اضطهاد الفلاسفة لا مبرر له ومثلما رأينا سابقاً فقد ذهب ابن طفيل إلى أبعد من التوفيق بين الحكمة والشريعة عندما غلّب رأي الفلسفة على الدين. إن الخلفية التي كانت تقود ابن طفيل هي خلفية سياسية، هي ضرب من «الطوباوية الحالمة» لقد اعتقد ابن طفيل قبل الهزيمة أنه بإمكانه إصلاح المجتمع وكان يملك تصوّراً معيّناً للفلسفة وهو أنه الأداة التي سوف توحّد المجتمع وأن الدين ليس في وسعه توحيد هذا المجتمع: إذا كان الدين في وسعه أن يلم شتات المجتمع فهو، حسب ما يقوله لنا هذا الخطاب، موجود في هذا المجتمع ومع ذلك فإن هذا المجتمع يعيش مأساة. هناك طبقيّة، لا على المستوى الاجتماعي فقط، ولكن على المستوى الديني أيضاً والعقائدي. آسال يمثل صنفاً من المجتمع وسلامان يمثل

شريحة أخرى من رجال الدين وأصحاب سلامان يمثلون صنفاً آخر. ولكن خطاب ابن طفيل قبل هزيمته لم يكن يعترف بهذه «الطبقية»، وعلى العكس من ذلك، ربما أتى لتقويض هذه الطبقية والإيديولوجيا التي تسعى إلى تركيز هذا النظام القائم. نقول هذا ونؤكد على أن هذا الادعاء كان على مستوى بداية المشروع ولكن هل صمد هذا البرنامج السياسي؟ هل واصل ادعاؤه؟

هل واصل الحفاظ على كيانه؟ بهذه الأسئلة، نصل إلى نقطة أخرى وهي انفتاح الفلسفة على المجتمع.

## انفتاح الفلسفة على المجتمع

ألسنا على خطأ عندما نقول: انفتاح الفلسفة على المجتمع؟

أليست الفلسفة وليدة المجتمع؟

أليس الفيلسوف إفرازاً اجتماعياً؟

أليس النبي إفرازاً لواقع معيّن؟

«لا شيء ينزل من السماء، الكلّ من هنا (الأرض)» نحن على خطإٍ ولكننا نطالب بحقّنا في الخطإ.

لنعد إلى الخطاب الفلسفي نفسه حتى يحدّد لنا علاقته بالمجتمع وبالتالي علاقته بالسياسة. يقول ابن طفيل: «فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نيّة في الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم»(44) فكيف تعامل هذا المجتمع مع المشروع اليقظاني؟ يقول ابن طفيل إن الصفوة المثقفة من المجتمع عجزت عن فهم حي بن يقظان، أي أن التواصل والانسجام الذي حققته الفلسفة اليقظانية قد انفصم في ميدان السياسة ويبدو أن ابن طفيل قد حكم على مشروع حي بن يقظان بالفشل وهو لا يزال في مرحلته الجنينية إذ يقول متحدثاً عن جهل حي بطبيعة أفراد المجتمع: «وكان الذي أوقعه في ظنّه أن الناس كلّهم ذوو فِطَرٍ فائقة وأذهان ثاقبة ونفس عازمة ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً»(45)، فيمكن أن نستنتج من هذا النص أن المشروع السياسي تقوده أخلاقية حالمة إذ أنها أرادت أن تغيّر واقعاً دون أن تعرف تضاعيف هذا الواقع على حقيقته،

فكأننا بابن طفيل هنا ينتقد كل الذين يرومون إصلاح الواقع دون معرفة خلفياته، ألا يكون ابن طفيل يرى أنه لا يمكن تفسيرها إلا بقراءة الخطاب الفلسفي وربطه بمحيطه الاجتماعي والثقافي والايديولوجي وبخلفياته الصامتة؟

فماذا فعل حي بن يقظان لما وقف على حقيقة هذا المجتمع؟

علينا أوّلاً أن نعرف حقيقة هذا المجتمع في نظر حي بن يقظان: «وَتَصَفَّحَ طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلهَهُم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدّنيا ولا تنفع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة (...) ولا يزدادون بالجدال إلا إصراراً، أما الحكمة (الفلسفة) فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها. قد غمرتهم الجهالة»[46] إن هذا المجتمع لا يعرف الفلسفة ولا يعترف بها وبالتالي ليس للفليسوف مكان في مدينة «الجهلة» فعلى الفيلسوف أن يفوز بنفسه حتى لا يفوز به جهلة هذا المجتمع ويعملوا على تشريده، أو قتله، كما حدث لابن باجة الفيلسوف المقتول.

هذا الوضع الحرج ليس خاصاً بالفيلسوف وحده فقط بل ينطبق على كل صاحب فكر نيّر ومتحرر، فالدين في هذا المجتمع فقد كل دلالة إذ أصبح ضرباً من المساحيق والأقنعة التي يتزيّن ويتستّر بها أفراد وشرائحُ هذا المجتمع «الظلامي»، «الجهلوتي» وهذه قمة المأساة وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئاً إلاّ وهو يلتمس به تحصيل غاية: إمّا مال يجمعه، أو غيظ يتشفّى به، أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزيّن به أو يدافع به عن رقبته»[47].

إن هذا الواقع البائس على ما يبدو والذي عمل ابن طفيل على تشخيص أمراضه جعل الفيلسوف لا يستمسك فأخرج أفراد هذا المجتمع من الحظيرة الإنسانية إذ وصفهم بـ «أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق» فالفيلسوف ليس له مكان في هذه «المدينة» فهو جسد غريب... جسد مهاجر لا يمكنه الاستقرار، عليه أن يدفع ضريبة البحث عن الحرية الفكرية.

فهو دخل هذا المجتمع غريباً وسوف يخرج منه أكثر غربة، لأنه أدرك تجريبياً أن «الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به

الشريعة» فلا عزاء للفيلسوف إلا في الهجرة والعزلة والتوحد (ابن باجة).

لقد دشّن ابن باجة قبل ابن طفيل خطاباً في «فلسفة العزلة» وذلك في كتابه «تدبير المتوحّد» وأخذ عنه ابن طفيل هذا المشروع وسوف يفرض على ابن رشد فرضاً في آخر أيام حياته بتهمة: «أن ابن رشد قد حَادَ عن رشده».

إن علاقة ابن باجة بابن طفيل مهمّة جدّاً. لقد سكت ابن باجة في فلسفته عن مسألة أثقلت تاريخياً الخطاب الفلسفي في المشرق مثلما يؤكد ذلك الدكتور الجابري في كتابه «نحن والتراث» وهذه المسألة التي قطع معها ابن باجة هي مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة، هذا السكوت يرفعه الدكتور محمد عابد الجابري[48] إلى مصاف «القطيعة الإبستمولوجية» وهذا السكوت يعد تحوّلاً جذرياً لا رجعة فيه للفكر العربي الإسلامي في المغرب والأندلس في العصر الوسيط: «وقد تجاهل ابن باجة ابن سينا بينما تحدّث عن الفارابي وأخذ عنه أما ابن رشد فقد كان نقده لابن سينا أشد من نقده للغزالي»[49].

تبدو لنا هذه المسألة مهمّة جدّاً باعتبار أن قراءة الفلاسفة المغاربة كانت قراءة أو قراءات موجهة حسب متطلبات العصر، قراءات غير بريئة لفلاسفة المشرق فكانت الإشكالية التي عرفتها الفلسفة في المشرق محدّدة أساساً بحل مسألة التوفيق، أو التلفيق، بين الخطاب الديني والخطاب الفلسفي. أما فلاسفة المغرب فقد أرادوا تخطي هذا السجن النظري: حكمة ـ شريعة، فقد سكتوا عن هذه الممارسة القولية خاصة ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحّد»، فابن طفيل يبدو أنه تأثر بالإيديولوجيا الموحدية و «الثورة الثقافية» التي دشنها المهدي بن تومرت والتي عملت على العودة إلى الأصول ونبذ الفروع بحسب رؤية محمد عابد الجابري، فابن طفيل بفكره لم يخرج عن هموم عصره كما لم يستطع ذلك بجسده.

صحيح أن ابن طفيل «لم يكن، حين بدأ المهدي محمد بن تومرت حركته الإصلاحية والثورية ضد المرابطين عام 1121 م، إلا طفلاً في حدود السنة العاشرة من العمر وهو، إن استكثرنا عليه المشاركة الفعلية في أحداث الصراع بين المرابطين والموحدين، لا نستبعد تأثّره بالإيديولوجيا الموحديّة وذلك لأن إيديولوجية محمد بن تومرت كانت إيدبولوجيا لاهوتية اعتمدت قضايا كلامية واعتمدت طلبة العلم لمركز قيادة وتنظيم ونجاح الثورة ضد الدولة المرابطية»[50].

فابن طفيل كان يقرأ الفلسفة قراءات موجهة حسب ما تفترضه ظروف ومعطيات العصر. لقد كان الخطاب اليقظاني مطابقاً أو يحاول أن يكون مطابقاً للواقع، فإذا كان الوضع يقتضي قمع الأقوال الأخرى الصامتة والهامشية فابن طفيل تَمَعَ بدوره في «قصة حي بن يقظان» الفيلسوف، أيّاً كان هذا الفيلسوف، فيلسوفاً باطنياً أو ظاهرياً، ولهذا نجده يعمل على تشريد الفيلسوف وحمله على العزلة راض «بقدر الفلاسفة» الذين لا يعيشون السعادة إلا على مستوى أدمغتهم، فابن طفيل الذي كان على «معرفة تامة بأخبار المغرب» أدرك أنه كفيلسوف غير مرغوب فيه وهذا هو معنى الهزيمة السياسية.

لقد كان يعتقد أنه «المنقذ من الضلال» وإذا بالمجتمع لم ير فيه غير «كائن غريب» غرابة تولده من غير أمّ ولا أب فإن العجز التام أمام المجتمع جعل الفيلسوف، العالم، المتصوّف، الإشراقي، «المَهدي» يحس بوعي بائس فأخذ يحاول التراجع عن مشروعه الإصلاحي ويحور من مواقفه هو، لأنه أدرك أن نظرته للمجتمع غير واقعية، ومن هنا وكما يقول الأستاذ عبد المجيد الغنوشي: «عمل ابن طفيل على تغيير وجهته هو كفيلسوف تجاه العالم والمجتمع وهذا هو الاغتراب والانسلاخ في جوهره وهنا نصل إلى ما أسميناه بالعودة إلى الكهف الفلسفي»[51].

## العودة إلى الكهف الفلسفي

إن عودة الفيلسوف إلى العزلة في الخطاب اليقظاني لم تحدث بكل هذه البساطة، ولكن هذه العودة حصلت بعد أن تراجع الفيلسوف وتنكر لمشروعه الفسفي ككل... وبعد أن أوصى الناس بالمحافظة على «الشيء» الذي عمل الفيلسوف على تقويضه بنفسه منذ البداية... ولكنه الآن بهذا التراجع وبهذا «الانبطاح» يعمل على تجذير أسباب هذه المأساة التي لم يعد يرى فيها مأساة ولكنه يرى فيها «طريق الخلاص».

يقول ابن طفيل عن حي بن يقظان: «فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عمّا تكلم به معهم وتبرّأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم»[52]. إن هذا النص واضح كل الوضوح ولا يستدعي تعليقاً ويكفي أن نقرأ بصوت مرتفع أربعة أفعال وردت في هذا النص وهي: اعتذر، تبرّأ، رأى مثل رأيهم، اهتدى، حتى نقف على مدى تراجع الفيلسوف في مشروعه الاصلاحي والتنويري

ولكن هذا التراجع ليس إلاّ خطوة أولى نحو انهزامية كاملة إذ أن الفيلسوف لا يرى في الفلسفة، أو بالأحرى لم يعد يرى في الفلسفة أداةً تُوحّد ولا تفرق بل أصبحت الفلسفة في هذه المرحلة، والفلسفة المشرقية خاصة أداة تفريق، إذ أنها خطيرة وخطيرة جدّاً على هذا المجتمع. كما أنها تشكل خطراً على من يمارسها. فإذا كان ابن طفيل أراد أن «يقطع مع الجاني الظلامي في الفلسفة السيناوية» فهو قد قطع معها من حيث انفتاح هذه الفلسفة على المجتمع. فمن «أسرار الحكمة المشرقية» أنها تستدعي عقلاً فائقاً على مستوى النظر، كما وجودها في المجتمع يستدعي إما قتلاً أو تشريداً أو عزلة.

الفلسفة المشرقية ليست فلسفة عملية، ومن هنا يقول ابن طفيل متحدثاً عن حي بن يقظان بعد هزيمته «وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح» هذا هو موقف الفيلسوف في نهاية التحليل سواء كان ابن طفيل يعتقد فعلاً أن الفلسفة الباطنية أو التأويلية بصفة عامة هي من «البدع والأهواء» أو أنه أصبح يتعامل مع هذا المجتمع بلغته فإن وضع الفلسفة والتفكير الحر بصفة عامة وضع بائس فقيمة الشرع من الناحية العملية أنجح من الفلسفة ولكن الفلسفة نظرياً أرفع من الدين أو الشرع فكأننا بالفيلسوف محكوم عليه بحكم أنه فيلسوف، أن لا يعيش داخل مجتمع طغى فيه القول الديني وسيطرت فيه التوظيفات الإيديولوجية للدين. فابن طفيل، كفيلسوف، قد انتهى إلى هذه الوضعية الفكرية البائسة لأنه عمل كل ما بوسعه ليقنع هذا المجتمع بخطل «ما هم عليه من البلادة» ولكنهم لظوه و «أفرد إفراد البعير المعبَّد»[53] وفي هذا الصدد يقول النص «وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً نهاراً ويبين لهم الحق سرّاً وجهاراً فلا يزيدهم إلاّ نُبُوًّا ونفَارًا»[54].

ويقول ابن طفيل كذلك محلّلاً الجانب النفساني للصفوة في هذا المجمع عندما سمعوا الخطاب الباطني في القول اليقظاني: «فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم ممّا يأتي به ويستسخطونه في قلوبهم وإن أظهروا له الرضاء في وجهه» فهو قد عجز عن إقناع هذه الصفوة من المجتمع فهو كما يقول ابن طفيل: «وأعلمه آسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز»[55].

ومهما تكن الدوافع التي جعلت ابن طفيل ينتهي إلى هذه الهزيمة فإنها تبقى في نهاية التحليل دوافع إيدويولوجية سواء عمل هو على تدعيمها عندما عجّز الفيلسوف وأعاده إلى الكهف الفلسفي أو أن الخوف من إيديولوجيا النظام القائم هي التي جعلت ابن طفيل يشرد الفيلسوف وينبذه ففي كلتا الحالتين يبقى وضع الفيلسوف والفلاسفة وضعاً حرجاً حتى إن انخرطوا في سياسة البلاط.

إننا لا شك في الدور الذي لعبه ابن طفيل داخل القصر الموحّدي ويكفي أن نقرأ قصيدة الحماسي الذي يذكره عبد الملك ابن صاحب الصلاة، معاصر ابن طفيل، في كتابه «تاريخ المَن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين» حتى نقف على انخراطه الإيديولوجي في سياسة القصر ومطلع القصيد هو[56]:

أقيمواصدورالخيلنحوالمغارب لغزو الأعادي واقتناء الرغائب

والأهم من هذا القصيد هو تعليق ابن صاحب الصلاة عليه.

إن قراءة قصّة حي بن يقظان صعبة إلى حدّ ما والدليل على ذلك أنها قرئت قراءات متعدّدة: منهم من انتهى إلى اعتبار أن ابن طفيل «فيلسوف انبطاحي»[57] ومنهم من اعتبر ابن طفيل صاحب معالم أولية للفكر العقلاني العرطقي قد ورثها عن ابن باجة[58] ومنهم من يرى أن قصة حي بن يقظان برمتها لا غاية من ورائها إلا التوفيق بين الحكمة والشريعة ومن هؤلاء كامل عياد وجميل صليبا في كتابيهما عن الفلسفة العربية.

هؤلاء في الحقيقة لم يقرؤوا من القصة إلا الفصل التاسع فقط في حين أن هذا الكتاب يتكوّن من عشرة فصول وحتى هذا الفصل الذي يعزلونه عن بقية الفصول لم يقرؤوه كاملاً وربّما قرؤوا منه جملة واحدة هي التي تقول بانطباق «المعقول والمنقول» واتفاقهما.

وحسب ما يبدو لنا، إذ ما حاولنا قراءة هذا الأثر الفلسفي قراءة مطابقة وواعية، فسوف نكتشف فيه كتاباً في المنهج، كتاباً في إحصاء العلوم، وكتاباً في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وكذلك كتاباً يحدّد لنا ما معنى أن نقرأ نصّاً فلسفياً. فابن طفيل في كتابه هذا قد أعطى أهمية قصوى للقول العلمي. إذ يكفي تصفح الفصول التي خصصها لهذا القول، إنه يحتل ثلثي الكتاب. فهو عمل لا

على استيعاب الإرث العلمي فقط بل على توظيفه إيديولوجياً.

ونحن في محاولتنا هذه لم نهدف إلا إلى كسر الأطروحة التي لا ترى في قصة حي بن يقظان كلّها وبرمتها إلا قصة التوفيق أو التلفيق بين الفلسفة والشريعة، ومن هنا سعينا إلى تكسير هذا السجن النظري ومن هنا أيضاً دعونا هذه المحاولة ـ البسيطة بشكل «استفزازي» فتحدثنا عن انتصار إبستمولوجي في الخطاب اليقظاني تمثل في حوصلة الموروث العلمي وعن خيبة فلسفية: نبذ الفيلسوف من المدينة وعن خيبة سياسية: إخفاق «مهدوية» هذا الفيلسوف.

«ونحن ندرك جيّداً أن النصيّة التي انتهى إليها حي بن يقظان في نهاية قصته يمكن أن تلعب دوراً خطيراً في تضليل العامة» وربما تكون نظرة ابن طفيل الواقعية هي التي جعلته يصطدم بعائق إبستمولوجي في انتاج قول تحرّري «تقدمي» في وسعه أن يواصل حلمه وإن على مستوى نظري، «فلو عمل صاحب حي كما عمل ابن باجة لكان نصيبه التشريد أو الاغتيال ولوقال بآراء جريئة مثل ابن رشد لذهبت آراؤه ذكرى في التاريخ ولكن ابن طفيل المتمرد في الفلسفة، الذي لم يضطهد في حياته كان ضحية الذين يحافظون دائماً على تاريخ مشوّه وعلى أن تبقى العامة بعيدة عن كل يقظة وإدراك»[59].

فالفلسفة اليقظانية بقيت رغم محاولاتها الجريئة احتجاجاً على مأساة حقيقية، من ناحية، ومن ناحية أخرى طريقة لتجاوز هذه المأساة ميتافيزيقيّاً.

## المصادر والمراجع والإحالات:

(1) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 106.

(2) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 106.

(3) ابن طفيل: حيب بن يقظان، ص 106.

(4) ابن طفيل: حي بن يقظان.

(5) ابن باجة: تدبير المتوحّد.

(6) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 107.

(7) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 107.

(8) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 108.

(9) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 11.

(10) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 109.

(11) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 111 -122.

(12) ابن طفيل: حي بن يقظان، 112 -113.

(13) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 113.

(14) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 114.

(15) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 117.

(16) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 113.

(17) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 120.

(18) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 120.

(19) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 123.

(20) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 121.

(21) إشارة إلى «إلجام العوام...»، للغزالي.

(23) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 129.

(24) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 130.

(25) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 134 -135.
(26) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 140.
(27) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 140.
(28) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 143.
(29) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 144.
(30) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 152.
(31) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 181.
(32) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 182.
(33) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 179.
(34) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 179.
(35) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 133.
(36) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 112.
(37) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 202.
(38) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 207.
(39) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 217.
(40) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 220.
(41) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 220.
(42) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 226.
(43) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 227.
(44) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 229.
(45) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 228.
(46) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 231.
(47) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 232.
(48) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 241.
(49) المصدر السابق، ص 161.
(50) مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص 16.
(51) عبد المجيد الغنوشي: محاضرات بالجامعة التونسية، سنة 79 -1980.
(52) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 234.
(53) انظر تحريم الفلسفة في المرحلة القروسطية في كتاب «ما الفلسفة؟» دار بيرم للنشر 1978.

(54) ابن طميل: حي بن يقظان، ص 231.

(55) ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 230.

(56) عبد الملك ابن صاحب الصلاة: تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين، ص 411 -417.

(57) ميخائيل عون: تراثنا في الفلسفة.

(58) طيّب تيزيني: مشروع رؤيا جديدة في العصر الوسيط، ص 343. ويقصد أنه مادي ميكانيكي أو على الأقل أنه ينظر إلى الأشياء بمنظار ميكانيكي، ص 249.

(59) ميحائيل عون: تراثنا في الفلسفة، ص 62.

# المراجع


(*) ابن طفيل: «حي بن يقظان» تحقيق وتقديم فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى 1984.

(*) محمد عابد الحابري: «قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، دار الطليعة، بيروت، طبعة تانية مزيدة ومنقّحة.

(*) مدني صالح: «ابن طميل: قضايا ومواقف»، منشورات الدار الوطنية للتوزيع والإعلان، بغداد.

(*) ميحائيل عون: «تراثنا في الفلسفة» (دون توثيق).

(*) عبد المجيد الغنوشي: «العزلة الفلسفية في الأندلس»، محاضرات ألقيت بكلية الآداب بالجامعة التوسية، سنة 1979 -1980.

(*) موسى الموسوي: «من الكندي إلى ابن رشد»، الطبعة التانية، مكتبة الفكر الجامعة 1979.

(*) عبد الملك بن صاحب الصلاة: «تاريخ المن بالامامة»، تحقيق عبد الهادي التازي، الطبعة الأولى، دار الأندلس 1964.

(*) الطيّب التزيني: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، دار دمشق 1971.

الجرح الرابع والمدار الرابع

# المثقّف، القطيع، والنظرة الجنائزية للأيديولوجيا

# شذرات المداخل

## I

مُعاداة الكُتَّابِ ليست من أفعال ذوي الألباب، وإن مماراتهم ندامة ومسالمتهم سلامة (...) وما ظنّك بقوم يملكون أزِمَّةَ المُنَى والْمَنَايَا بحسن كلامهم، ويُرتقون دماء الأعداء بِأسِنَّةِ أقلامهم؟ وقديماً أَغْنَتْ كتبهم عن الكتائب (...) ففي سواد مِدَادِهم بياض النِّعمِ وحمرة الدّم.

**عبد الملك بن محمد الثعالبي**

**«نثر وحلِ العِقَدِ» (ص 9-10)**

**دار الرائد العربي، بيروت لبنان 1983**

## II

يتعفّن الكلام في الفضاء إذا لم يكن مأخوذاً من التراب
إذا لم يكن موغلاً في أعماق التّراب
إذا لم يكن ماداً جذوراً قوية في التراب

**ناظم حكمت**

## III

...فَمَا أيْسَرَ مَعْرِفَةَ المنافقين بشيء من حُطَام الدّنيا.

**تاريخ البيقهي (ص 555)**

**دار النّهار، بيروت1986**

إن مسألة تحديد/ تعريف «المثقّف» وتبيان مكانته، دوره/ «رسالته» في المجتمع وعلاقته بالسلطة السياسية مسألة حديثة نسبياً من حيث الطّرح على بساط البحث، ومن هنا لا يمكن البتّ فيها بسهولة، ذلك، أننا نجد أمامنا أطروحات متناقضة ومتدافعة فيما يتعلق بتحديد هوية المثقّف بالذّات وتحديد «ماهية» السّلطة ذلك أنه لا يوجد نمط واحد، فقط للمثقف كما لا وجود لسلطة واحدة، واحدة فقط.

توجد أكثر من سلطة تصطدم بها الذّات المفكّرة: فعن أيّة سلطة نتحدّث: هل الأمر بالسلطة السياسية هكذا، السلطة عارية دون أقنعة! أم السلطة المعرفية، وهل توجد سلطة سياسية دون سلطة معرفية؟! أم نتحدث عن السلطة/ المرجع... ومن أين تستمد السلطة المرجع مرجعيتها؟!...

إن الأهم من ذلك كلّه ـ تحديد مكانة المثقف وبيان موقعه في المجتمع: هل يشكل المثقفون «طبقة»؟ هل يختصون بميدان دون غيره؟ كيف يتعاملون مع السائد السلطوي؟

أسئلة تظل مطروحة لأن الإجابة تفترض ضمن ما تفترض تحديد ما يمكن لي تسميته «الأفق النظري» الذي يصدر عنه هذا المفكر/ المنظّر أو ذاك.

إن ما يزيد في صعوبة دراسة «المثقف»: ظاهرة أطلق عليها المفكر المغربي الأستاذ محمد عابد الجابري: «ظاهرة الترّحال الثقافي» خاصّة لدى «المثقف» العربي الذي تجتذبه كل يوم منظومة مرجعية سرعان ما يلبسها رداء، ثم سرعان ما يخلعها إذا لم تستجب إلى التشريط الثقافي الذي ربّي عليه أو لأنّه أدرك بوعي حادّ أنه سائر إلى عنق الزّجاجة إذا هو بقي مدافعاً مستميتاً عن هذه المنظومة

الفكرية أو تلك ومن هنا فإن بإمكاننا الحديث عن ظاهرة الترحال الأيديولوجي أو ما يعبّر بظاهرة «عدم الثبات على المبدأ»...

هذا الوضع الرّجراج، هذا الوضع الزّئبقي جعل «المثقف» التونسي مثلاً تتنازعه أطر إسناد مختلفة، متصارعة في بنيته العقلية بالذات: فهو يساري ـ مثلاً ـ على صعيد الشعارات التي يرفعها، سلفي السلوك يميني الطموحات أسطوري/ خرافي النظرة إلى العالم... والقائمة طويلة. يكره «المثقّف» السلطة ويغازلها، يكره الاستبداد والإقصاء ويمارسه، يكره الأمريكان ويتشبّه بطريقتهم في الحياة... وباختصار شديد، يعيش «المثقّف» وضعاً سيزيفياً بأتم معنى الكلمة:

تقدم وتراجع، صعود وانتكاس... لهذا النمط من السلوك ما يبرّره أحياناً القفر وراء المثقّف التونسي والدّمار أمامه والسلطة بإشرافها «الأولمبي» لـ «لابن الضال» لـ «الطفل العاق» الذي يحلو لها أن تذيب وعيه في الحافظ الفوسفوري حسب عبارة جون بول سارتر الرّائعة. وباختصار «المثقّف» التونسي تأمره السلطة، هذه الأيام السعيدة «أن أخلع عقلك»!

هذا الطلب «الكريم» يحوّل هذا الكائن من «لا مواطن» ليعيش «كمتساكن» إذا توفر له السكن، ونضع كلمة «مواطن» بين مزدوجين لأن المواطنة تتطلب توفر أدنى الشروط الحيوانية للبقاء، وممارسة الحرية الفكرية ونقد الحاكم.

المواطنة ـ كما يبدو لي ـ موقف والتزام حضاريان قبل أن تكونا اعترافاً بسلطة المرجع الواحد، وأسطورة البطل الوحيد الأوحد... والحزب الواحد، المواطنة هي النقيض الموضوعي لأسطورة الفكرة الواحدة... والسّلطة المعرفية الواحدة.

السّلطة ـ عندنا ـ تريد أن تحتكر لنفسها الوقاحة! تريد أن تحتكر لنفسها ممارسة العنف وسلاطة اللسان وتوظيف الموت! وتلح السلطة على مراقبة «محترفي الكلام» لترسيخ قناعة «عدم الكفر بالنّعمة» وفلاحة الدّعاء الدّائم للأمير/ الأب/ السلطان بطول العمر...

من أخص خصائص الحضور السّلطوي مصادرة الغضب، فليس لهذا «الذّئب المفكر» حق الكلام الغاضب، ليس له حقّ، مجرد حقّ الاحتجاج ما دام

خطاب الأمير/ الأب/ السلطان يتحدث عن «الفرح» و«فرحة الحياة»... لكن «عناقيد الفرح» لا تزيد عن كونها «عناقيد خاوية» (العبارة للشاعر الفرنسي المنصف المزغني)... ماذا يمكن أن نستخلص مما تقدم؟ من كل ما تقدم نخلص إلى النتيجة التالية والتي نصوغها في شكل أطروحة:

لا وجود لمثقّف في المطلق، كما لا توجد سلطة، هكذا في المطلق، ولا وظيفة مطلقة للمثقّف: إن هناك على أقل تقدير ثلاثة أنماط من المثقّفين:

- المثقّف الأميري/ السلطاني/ الرّجعي.
- المثقّف الزئبقي/ الانتهازي/ الرّجعي بامتياز.
- المثقّف الطلائعي/ الثوري وهو في طور التّشكيل والتّكوين.

لقد تكلمنا إلى حد الآن عن «المثقّف» وألححنا كل الإلحاح على وضع الكلمة بين مزدوجين لأننا لم نحدد بعد معناها، وإن كنّا قدمنا ضمنياً تحديداً لوظيفة المثقّف.

فكيف نعرّف المثقّف؟ ما هي مجالاته المعرفيّة وحقول تدخّله القولي؟ وما هو دوره/ ورسالته في المجتمع؟ وما هي تجلّيات أزمته؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ستكون «لا منهجية» بمعنى فوضويّة! ولا «نسقية»!

يبدو لي أن السؤال الملحاح الذي يتوجب طرحه على «المثقّف» التونسي والعربي عموماً «هل تشعر بالمواطنة»؟ أم أنك مجرد جسد غريب مهاجر في «الوطن» الذي لم يوجد بعد؟ سؤال يتضمن إجابته، نعم، تماماً مثل تلك التي تطرحها السلطة! نعم، سلطة بسلطة، وأكذوبة بأكذوبة، ووقاحة بوقاحة!

إلى متى تظل جامداً، ساكناً؟ أما آن الأوان أن نطرح سؤال ما «العمل» بكل جدّية؟!

هل هناك لعنة ميتافيزيقية/ دستورية لحقت «بالمثقّف»:

هذا: الرّسول/ الكافر.

الملاك/ الشّيطان.

الطيّب/ الجحود؟

لنفترض أن هناك من المثقّفين من يعترض علينا ـ وهو ما حدث فعلاً ـ بقوله «إنك متشائم! دع عنك النظرة السّوداوية للعالم، تفاعل قليلاً يا أخي»!

فليكن! أنا أطالب هذا «المواطن» التونسي صاحب «الوعي السعيد»، صاحب النظرة النّورانيّة للعالم متسائلاً: من أي المواقع تبث خطابك؟ هل من موقع المستفيد من السلطة؟ أم من موقع «الوصاية الإخوانية؟» أم من موقع التفاؤل الثوري؟ أم من موقع «الحياد الموضوعي»؟ ألم تنته أسطورة الموضوعيّة المطلقة حتى في مجال العلم بالمعنى الوضعي للكلمة؟ لنفترض، نعم لنفترض جدلاً أن المسألة إنما هي مسألة شحذ للعزائم لا غير؟ عندها أجدني مضطراً للقول: إن التفاؤل السّاذج أكثر خطراً من التشاؤم العميق! ما الذي دفعنا إلى هذا الجدل؟

إن تفاؤل بعض «المثقّفين التونسيين» بعصر الانفتاح والتفتح ـ وحتى التفاح ـ والديمقراطية ووصول «الفلسفة» إلى الحكم (محمد مزالي) يمكن المقايسة بين هذا التفاؤل الساذج وبين المسكنات/والمنوّمات من حيث المفعول ذلك أن المنوّمات تقود إلى: تراخي الوعي، والتجاوز الوهمي للألم، وشل حركة الفكر والذي يقود حتماً إلى الغيبوبة.

نعم، نعم هذه الحالة بالذات هي التي يقود إليها التفاؤل الساذج الذي يُنظّر له أصحاب «الوعي السعيد».

بعض «المثقّفين» التونسيين كل يدعو على طريقته، بوعي أو دون وعي إلى الاستقالة، استقالة العقل، استقالة القلم، استقالة الكلام المرير، وحفظ اللسان وتعطيل الأيدي! وباختصار يدعو هؤلاء إلى ما يمكن لي تسميته التقاعد الإلزامي للعقل. تقاعد إلزامي ليس فقط لدى المثقّف التونسي وإنّما لدى «المواطن» التونسي كذلك.

نحن نسأل والإجابة تهمنا كثيراً ما هي الاستتباعات المنطقية لدعوة هذا «المثقّف» التونسي أو ذاك في زمن التفتح والانفتاح إلى غياب الحدود بين اليمين واليسار، بين الحاكم والمحكوم، بين الرأسمالية والاشتراكية بين القومية والعرقية بين الشيوعية والإسلام.

ما دام التونسي يعيش عصر التّرحال الأيديولوجي، «والتّرحال الثقافي» يعني أن هناك عطب، نعم هناك عطب في جهة، في قطاع ما في أدمغتنا...

طالما بقيت المعالم غير واضحة بين هذه الأيديولوجيا أو تلك بين هذا المشروع وذاك يظل العقل العربي الذي نملك مجرد مادة هامدة لم نفلح بعد في تحويلها إلى طاقة.

إن هذه المسألة في نظرنا تعتبر قطب الرّحى، ومن هنا يتوجب أن نعيرها كل اهتمامنا.

إن فعل/ عملية تحويل العقل/ المادة إلى عقل/ طاقة عملية شاقة جدّاً، تتطلب من هذا العقل بالذات أن يكون الخصم والحكم! وهي تتطلب فيما تتطلب ضرباً من الوقاحة الفكرية. المثقّف وفق اعتباراتنا مطالب برفض القيم السلطوية التي تستمد حياتها من «استبداد المنغلق» وفاشيّة الرمز الواحد الوحيد الأُوحد!... وتأييد سلطة السلطة وإعادة إنتاجها ـ وهذا هو الخطر الأعظم ـ عن طريق سلاطة الكلمة والفعل...

على المثقّف الملتزم أن يكون وقحاً على صعيد «الممارسة النظرية» على الأقل.

طالما أن الحياء قيمة اجتماعية، وطالما أن السلطة السياسية لدينا تستثمر سكوت «المثقّف» الذي ترغمه في أغلب الأحيان على قضم لسانه، وأكل قلمه، وطالما أن المثقّف في اعتبارنا هو بالتعريف مناهض يصارع السائد المستبد المستجسد في القيم والسلوكات السلطوية القهرية والجارحة، فإنه يتوجب على المثقّف أن يكون وقحاً ووقحاً بامتياز، بمعنى ألاّ يكون وقحاً فقط وإنما عليه أن يكون سعيداً بهذه الوقاحة متحملاً تبعاتها...

إننا نسأل والإجابة تهم كثيراً ماذا سيخسر المثقّف عندما يكون «شيطاناً لَيْطَانَاً» لا شيء غير القيود التي تفرضها عليه فرضاً تقاليد الأمير/ السلطان.

إن المثقّف» لا يمكن اعتباره مثقّفاً حقاً مهما تجمّل بالشهادات العلمية و «أبدع» في البحث الأكاديمي إذا تماهي مع «وعي القطيع» السلطاني، هذا الوعي الذي تريد السلطة السياسية لدينا استنباته في عقول مخاطبيها عن طريق خلق شبكة من الرموز.

إن السلطة تريد أن يختزل المواطن/ الإنسان/ المخاطب في الرّمز فتحوّله من الوجود المادي إلى التجريد، تحوله من الوجود العيني إلى الوجود الغُباري، فيصبح مرناً بين يديها دون إرادة، يصبح «شيئاً»، «رقماً»، «تحفة» تؤثّث به عزلتها أو تبيعها كأية سلعة لأي بلد «صديق» أو «شقيق» مقابل أية بضاعة فهو مجرد رقم، مجرد ورقة، مجرد مادة تتصرف فيها، وتُشكّلها مثلما تريد ومتى تريد وبذلك يكون تشكيل وإعادة تشكيل السلطة لهذا «الكائن» عن طريق الحقن، حقن الأيديولوجيا السائدة التي تريد استباتها واستنباتها لديه، فهي إمّا أن تخلق منه «كلب حراسة» أو شاذاً/ مجنوناً، غولاً/ جناً. فلنصل إلى تعريف المثقّف، وهو بعد كل شيء لا يمكن إلا أن يكون تعريفاً إشكالياً.

## المثقّف: التعريف الإشكالي

نقترح في هذا المجال الاستناد إلى نص لادقار موران في كتابه «الخروج من القرن العشرين» لنستعين به في مقارنة تحديد معنى المثقّف وإن كنّا لا نلتزم بكل ما ورد في هذا النص فيما يتعلّق بـ «رسالة المثقّفين»، ومع ذلك سنتبعه في بعض المقاطع وسنحاذيه «محاذاة النعل للنعل»!

إن تحديد كلمة المثقّف ـ فيما يقول موران ـ على غاية من الصعوبة على الرغم من أن الكلمة واضحة أو أنها تغرينا بوضوحها الخادع. إن المثقّف لا يمكن تعريفه بممارسة الفكر وإعمال العقل وتشغيله. إذ أن كل الأعمال تتوجب، أو تستلزم حضور الفكر وتشغيل العقل. كل الأعمال مهما كانت بساطتها، مع ذلك، بإمكاننا أن نُعرّف المثقّف بطريقته الخاصّة في الإنتاج وبذلك يمكننا القول أن المثقّف هو الذي يجعل من الأفكار موضوع عمل، أو مادة للتحويل، ولكن ليست أية أفكار وإنما الأفكار ذات البعد الإنساني الاجتماعي والأخلاقي. فعندما ينزل الفلاسفة من أبراجهم العاجية مثلاً، وعندما يتجاوز رجال التقنية مجالات اختصاصاتهم، مدافعين، ممتلكين مجموعة من الأفكار التي تتسم بطاقة على التأثير في نظام القيم الاجتماعية/ المدنية/ السياسية، عندها، وعندها فقط، يمكن نعتهم بالمثقّفين، يواصل ادقار موران، أن صفة المثقّف ليست مرتبطة قسراً وضرورة بالمهنة وإنما هي راجعة بالأساس إلى تخطي المهنة وتجاوزها وتجاوز إطارها...

بهذا المعنى نلاحظ أن المثقّف ينحدر من تقاليد موغلة في القدم، وهي

تلك التقاليد التي كانت سابقاً توكل للكاهنة والقضاة الذين تتمثل وظيفتهم الأساسية في التذكير بالحقيقة المقدسة فهم من مبدعي الأساطير وحراسها الأساسين. ولقد ظهر ـ وهذا هو المهم ـ المثقّف الحديث انطلاقاً من القطيعة مع مثل هذه التقاليد: وبدأ تحديداً مع فيلسوف عصر الأنوار.

لماذا هذا الفيلسوف بالذات؟ لأنه وضع كل حقيقة مقدسة وكل الأساطير تحت محك النقد العقلاني! ولكن عصر الأنوار بدوره قد أنتج بدوره، أنتج انطلاقاً من هذا النقد بالذّات أسطورة جديدة وهي أسطورة العقل[1].

نتبيّن أن ادقار موران قد عقد العزم على إعادة النظر في تحديد معنى المثقّف وتبيان وظيفته وانتهى إلى دعوة «المثقّف الغربي والفرنسي بالخصوص إلى ضرورة التفطن إلى ضعف المستندات النظرية التي جعلته يجعل، ويخلق من ذاته أسطورة، فيغيب عنه النقد الذّاتي فيصادر حق ممارسة النقد دون أن يتفطّن إلى أنه، هو، بدوره منتج لشبكة من الأساطير كأسطورة العقل...» وانتهى موران إلى ضرورة تشكيل وتكوين مثقّف جديد يطلق عليه نعت الميتامثقف.

ما يعنينا أساساً في هذا المجال إنما هو تاريخية ونسبيّة المثقّف ووظيفته. لم يكن للمثقّف الدور نفسه في كل الثقافات، وفي كل المجتمعات والحضارات. فإذا كان المثقّف الأوروبي الحديث قد ظهر إلى الوجود بعد قطيعة، بعد نقطة تحول جذرية مع ممارسات المثقّف الكلاسيكي على الصعيد المعرفي والسياسي، وإذا كان الأوّل منتجاً للأساطير، تلك الأساطير التي اتسمت بنَفَس غيبي لاهوتي، اغترابي، قد مارس ـ باختصار ـ إلجام العقل وتبكيت صوته، فإن المثقّف الحديث لم يظهر إلا بعد أن أحدث مجموعة من الثّغرات في كسمولوجيا الأيديولوجيا اللاهوتية: ظهر بعد أن أعلن العصيان المدروس ضد/ ورغماً عن الأبوة/ الوصاية الميتافيزيقية اللاهوتية الإستبدادية، أي منذ أن أعلن الإنسان الغربي أنه موجود، ووجوده، مستمد من «الأنا أفكر». بمعنى أن وجوده يقترن تلازماً بالفكر وبالمؤسسة العقلية اللاتسليمية، اللاإيمانية، عندها، وعندها فقط، بدأ يتراجع طيف مُعَطّلي العقول والأيدي في الثقافة الغربية.

«المبشّر الأول بالبرق» الجديد حسب لغة الفيلسوف الألماني نيتشة وبالسنن الجديدة، كان المثقّف ولم يكن رجل السياسة بالمعنى التقني للكلمة.

وأكثر منه ذلك ـ ربّما ـ كان رجل السياسة يسعى إلى محاصرة المثقّف الجديد، خاصّة على الصعيد المعرفي، لأنّه بدأ يسحب من تحت قدميه قداسة الشرعية المرجعية المعرفية القديمة (محاكمة غاليلي).

لقد بدأ المثقّف الجديد شعورياً أو لا شعورياً يهدد رجل السياسة التقليدي ويسعى إلى إنزاله من على عرشه الذي طالما حافظ عليه بتخدير المخاطب عن طريق أساطير ميتافيزيقية كأسطورة الحق الإلهي المقدس... وأسطورة امتلاك الحقيقة المطلقة والتفرّد بها...

وإذا أردنا أن نقوم بمقارنة بسيطة وسريعة جدّاً بين ظهور المثقّف الأوروبي الحديث ومثيله العربي لتبيّن لنا أنهما انطلقا من تقليد مشترك: المثقّف الكلاسيكي الغربي والعربي قد عاش كل منهما قريباً من السلطة، إن لم نقل من حراسها الفعليين والأساسيين وجنودها الأوفياء الخطرين، إذ أن تصفّح بعض العناوين في هذا المجال معبر جدّاً: مؤلفات «مرايا الملوك» و «التبر المسبوك في نصائح الملوك» و «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» أو ما يؤدي معناها توجد بكثرة. هذه الظاهرة تنم على انخراط المثقّف و «تورّطه» مع السياسي، مع الإشارة إلى وجود الكثير من الاستثناءات التي يصطدم فيها المثقّف برجل السياسة، وحتى مثل هذا الاصطدام غالباً ما يفتقر إلى التخطيط المدروس من أجل بناء البديل الجماعي الأفضل، بل يعني فقط رغبة مشاركة الأمير سدّة الملك، أما من كان يمثل خطراً حقيقياً فكان نصيبُهم التشريد في الصحارى أو «السيف والنّطع»! حسب لغة التنوخي في كتابه «الفرج بعد الشدّة».

إن ما يمكن ملاحظته في ما يتعلق بالمثقّف العربي الكلاسيكي خاصّة، إنما هو احتكامه إلى نفس السلطة المرجعية، إلى نفس الموروث الذي يحتكم إليه السلطان/ الأمير ونقصد بهذا الموروث الخطاب الديني: لا أحد من الطرفين يستطيع أن يلغي الآخر ويخمد صوته إلا إذا استطاع أن يطعن في إيمانه ويظهر للآخرين مدى توغله في «الزندقة» و «الكفر» و «الإلحاد» إلى آخر اللازمة...

هذه الظاهرة جعلت ـ ولا تزال ـ المثقّف العربي الكلاسيكي مطوقاً بسياج حديدي لا يمكن له تخطيه إلاّ بصعوبة نادرة. لذلك كان المثقّف المعارض فقيهاً وعالم كلام وصوفي، دون أن يكون من الفلاسفة مثلاً...

إن هذه القطاعات المعرفية قد فرضتها «طبيعة» الثقافة العربية الإسلامية التي دجنت الفلسفة لخوفها ـ لحظة انحطاطها ـ من التفكير لأنه يقود إلى الكفر، فكان الخوف وكانت المقاومة للفكر في مقابل الإشادة بحضارة الذِّكْرِ (نسبة إلى الذاكرة).

يمكننا أن نتبين كذلك أن المثقّف العربي الكلاسيكي كان أكثر متانة من حيث التكوين المعرفي كمدخل ضروري للتنظير الأيديولوجي/ السياسي، ويكفي في هذا المجال أن نتصفح متون الفقهاء وعلماء الكلام والمتصوفة بمختلف طبقاتهم حتى نتبين ذلك. فكتاب «راحة العقل» لحميد الدين الكرماني معبر جدّاً في هذا المجال تماماً كما هو الأمر بالنسبة لكتاب «شجرة اليقين» لعبدان القرمطي، و «الإيضاح» لأبي فراس الشيعي، و «الكشف» لمنصور جعفر اليمن و «دامغ الباطل وحتف المناضل» لابن الوليد... وغيرها كثير.

هذه النماذج تعتبر شاهداً على متانة المثقّف الكلاسيكي على الصعيد المعرفي التنظيري، هذه المتانة لدى مثل هذا المثقّف الكلاسيكي تقابلها هشاشة وسطحية لدى المثقّف العربي الحديث ـ رغم الاستثناء ـ الذي سيهتم بنقد خطاب الأمير المعاصر نقداً أيديولوجياً دون أن ينقده نقداً معرفياً، وهذا وجه رئيس من وجوه أزمة المثقّف العربي الحديث والمعاصر.

يمكن أن نتخذ من كتاب عبدان القرمطي: «شجرة اليقين» نموذجاً يترجم عن عمق المُنّظر الكلاسيكي ويترجم عن توفر طاقة غريبة على هتك النّسيج للخصم السياسي.

ينطلق هذا المُنظّر في كتاب «الشجرة» من وضع خصومه السياسيين، لا من ممارساتهم العملية السياسية، وإنما يذهب إلى الأسس التي يستمد منها المنظّر الرّسمي شرعيّته السياسيّة... وللتذكير، فقط، كان النظام المرجعي الأساس يتمثل في سلطة النص الديني، والمقولة «النّقدية» المتداولة تتمثل في مقولة «الكفر» و «التلبيس» ومنها كتاب «تلبيس إبليس» و «تفليس إبليس» وقد لعبت هذه المقولة وظيفة إجرائية في الثقافة العربية الإسلامية إلى جانب شبكة أخرى من المقولات التي تفتح عليها من أجل إقصاء الآخر المعارض والمختلف.

لقد كان الصّراع بين الفِرق العربية الإسلامية على المستوى السياسي يجد له «انعكاساً» على الصعيد الفكري والممارسة النظرية والذي تترجمه مقولة التأويل أي كيفية فهم المرجع الأساس وهو القرآن.

لقد تمحور الصراع ـ إذن ـ حول «دعائم التّأويل»... لذلك نجد المثقّف الشيعي يستند إلى «مقولة الباطن» ويتوغل في القراءة الرّمزية للآي القرآني حتى يبيّن مدى «تهافت» القراءة التي يقوم بها الخصم والتي ينعتها عبدان القرمطي بـ «القراءة القشرية» المغرقة في التسطيح والسطحية إذ يقول: «...فالمسلمون والمؤمنون ليسوا فريقاً واحداً لأن المسلم هو الذي يؤدي الشرائع ولا يقف على تأويلها»[2].

نتبيّن من هذا القول تركيز عبدان على أهمية مقولة التّأويل الباطني التي سيصعّد من خلالها نقده للسنّة وللحاكم الأمير السنّي. إن السنّة هم الأعداء الذين يصف فقهاءهم بأنهم «أبالسة» وهو لا يقف عند هذا المستوى بل يتجاوزه ليجذّر نقده إذ يقوم بتمييز جوهري بين طبيعة «أهل الظاهر» وطبيعة «أهل الباطن»، «أصحاب اللب».

أي نص أكثر عمقاً، وأكثر إيغالاً في الاستبداد من هذا النص؟! يقول: «إن أهل الباطن الذين هم إنس بالقوّة ينتفعون بأرواحهم الناطقة لاستئناسهم بمذهب اللّبّ وأهل القشرية (المذهب الظاهري) الذين هم شياطين بالقوة، لا ينتفعون بها لاستيحاشهم من اللّب وتشبههم بالأنعام والوحوش» (ذلك ما يورده عبدان القرمطي في الصفحة 16 من كتابه «شجرة اليقين»)، فإذا كانت السلطة توظف الموت، فكرة وممارسة، في سبيل الحفاظ على بقائها، فإن المثقّف المعارض سَيَتَقِّهُ هذا الإجراء لأنه يدرك جيّداً أن «من عارض السّلطان زهد في الدّنيا»!...

فإذا توغّل السياسي في الحديث عن الحياة، وعلى قدرته على جعلها مدعاة للحياة، فذلك يعني ضمنيّاً أنه وحده القادر على إنتاج «نكد الحياة» وعلى إنتاج تحطيم الحياة لدى المعارض... فحين تتوغّل السلطة السياسية في الإقصاء، والتعذيب والقتل للآخر، المختلف، اللاّممتثل فذلك يعني ضمن ما يعنيه أن بقاء السياسي أصبح في خطر وأن أنفاس سلطانه بدأ في التراجع.

إن السلطة تشرّع الموت لكنها تحتكره لنفسها بمعنى أنها تحتكر «حق

الإجرام» فكل من يخرج عن «السلوك القطيعي» و «الوعي القطيعي» الذي تسعى إلى خلقه وفلاحته فإنه يصبح موضوعاً للرّيبة مغلفاً بالشكوك...

السلطة لا تتحكم في المجتمع عن طريق «المركز» الذي تشرف عليه مباشرة وإنما كذلك عن طريق سلطة الأطراف، والذين نجد من بينهم المثقّفين أنفسهم كالفقهاء والأئمة والسفراء... قديماً، والموظفين الإداريين والأسرة والأساتذة... والأساتذة الجامعيين... والأطباء الذين يعيدون إنتاج السلطة وبالتالي يصبحون جزءاً لا يتجزّأ من «البلاط». وحتى إن تظاهروا «بالمعارضة» أو بالحياد «الحربائي» فهم «كلاب حراسة» لا أكثر ولا أقل.

تتّخذ السّلطة السياسية من لعبة الحياة والموت، «الإثبات والمحو»، التّبجيل والتهميش إجراء مركزياً في مراقبة الجسد الاجتماعي وذلك برغبة توغّلها في عقول مخاطبيها.

لقد تفطّن المثقّف الكلاسيكي إلى هذه الظاهرة، إلى هذه الرّغبة، التي تبديها السلطة السياسية، لذلك أراد أن ينتزع، بل يفتكّ من السلطة القائمة أهمّ أسلحتها النظرية المتمثّلة في مسألة الإيمان من ناحية وتحقير أهم إجراء تتخذه ضد المعارضة وهو استعمال الموت وربما في هذا المجال بالذّات نفهم الشّعار العربي الوارد في المتون القديمة والقائل إن «من عارض السّلطان زهد في الدنيا»!

إننا نجد في التنظيرات الشيعيّة مثلاً، تمييزاً جذرياً بين عذاب الله العلي القدير وبين عذاب السلطان الأمير.

صحيح أن السلطان يمكن أن يحدث العطب في الجسد ويجرح الرّوح فيكون الموت، لكن يصطدم سلطانه بحدود لا يمكن له تخطيها، ذلك أنه يعجز على اختراق ما يسميه الشيعة خاصة «القالب» أي الجسد، إذ يقول عبدان القرمطي (في الصفحة 17 من كتابه «الشجرة»): «إن السلطان لو أنه يعذّب الأرواح الناطق كتعذيب القوالب لما كان بينه وبين الله فرق» لذلك كان الموت الذي يتوعد السّلطان لا قيمة له في نظر المثقّف المعارض! فالأمير الظاهري لا يتجاوز مقام الإبليسيّة، وممارسته لا تكون إلا بوليسية تلبيسية إبليسية.

هناك تحطيم غريب من قبل المثقّف الكلاسيكي للسيّاج التنظيري

السلطاني، فلنستمع إلى هذه الكلمات الجارحة التي يطلقها عبدان القرمطي: «الباطني يستحق أن يسمى جنيّاً بالقوّة وملاكاً بالقوّة وإنساناً بالقوّة، لأنه يصير يوماً جنيّاً بالفعل وملاكاً بالفعل وإنساناً بالفعل، والقشري (الظاهري) يستحق أن يسمى شيطاناً بالقوّة لأنه يصير يوماً شيطاناً بالفعل...» (ذلك ما ورد في الصّفحة 27 من كتاب «شجرة اليقين»).

لقد وقف المثقّف العربي الكلاسيكي مع السلطان على الأرضية نفسها واستند إلى نفس السّلطة المرجعية وهذا ما يمثّل قوّته وضعفه في نفس الآن. وهو ما جعل تاريخ العقل السياسي العربي الإسلامي تاريخاً راكداً بل جعل منه تاريخاً تكرارياً!!

يمكن أن تتمثل في هذا المجال ـ أيضاً ـ «الثورة الثقافية» التي دشّنها خطاب المعتزلة والمبادىء الخمسة التي قالوا بها والتي تبدو ظاهرياً كما لو أنه ليس لها علاقة بالسياسة إلا أنه يمكن اعتبارها بياناً سياسياً أجمعت عليه هذه «الكتلة الثقافية» رغم طبقاتهم المختلفة من ناحية واختلافهم في الفروع من ناحية أخرى.

ما يمكن استنتاجه في الخطاب الثقافي المعارض الكلاسيكي إنما هو تصلّبه إلى أبعد الحدود على المستوى المعرفي الابستمولوجي وهشاشته على المستوى الأيديولوجي لأنّه كان دائماً يقع في حبال استراتيجيات الخطاب الأميري (السّلطاني)، أما الخطاب المعارض الثقافي الحديث والمعاصر فهو يتّسم بالصّلابة الأيديولوجية وبالهشاشة المعرفية الابستمولوجية إذ هو يلاحق خطاب الأمير على المستوى القولي الظاهري ولا ينقد نقداً جذرياً على مستوى الاختيارات المبدئية، فلا هذا الخطاب الثقافي أو ذاك استطاع أن يكون فاعلاً على مستوى تطوير العقل السياسي العربي الإسلامي.

في هذا المجال بالذّات تطرح مسألة مهمة ربما تساعدنا على فهم المثقّف ووظيفته في المجتمع وهي مسألة المثّقف والأيديولوجيا.

### * المثقّف: الأيديولوجيا والنظرة الجنائزية للأيديولوجيا

لقد بات واضحاً، لدينا، أن صفة المثقّف ليست حكراً على حاملي الشهادات العلمية، إذ يمكن لأحدهم أن يكون دكتوراً في الفلسفة مثلاً ومع ذلك

فهو غير مثقّف بل هو «متعالم» أو «تقني معرفة». «سقراط الموظف» لا يمكن اعتباره مثقّفاً إذا بقي مقيماً في برجه العاجي، وكذلك الطبيب، والمحامي والمهندس. هؤلاء يمكن أن يكونوا مثقّفين كما يمكن أن يكونوا مجرد «متعالمين» وخاصّة إذا اكتفوا باللهث لتحسين وضعهم المادي الخاصّ وتشبهوا «بالحيوانات الاستهلاكية» البورجوازية، ولم يوظفوا «خزائن» علومهم المختلفة لخدمة الأفكار التي تهم أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع، هذا المجتمع الذي امتصوا دمه حتى يصلوا إلى تلك الأبراج التي تحلو لهم الإقامة بها.

الطبيب الرّجعي كما بيّن عالم الاجتماع السويسري جان زيقلار لا يطرح الأسئلة التي يطرحها الطّبيب التقدمي: الأول يكتفي بتشخيص المرض لدى «الحريف» فيساعده على تلافيه، فالمريض هو مجرد حريف وليس «مواطناً»، في حين أن الطبيب التقدمي، إضافة لما يقوم به الأول، يتعامل مع المريض باعتباره «مواطناً» قبل أن يكون «حريفاً لذلك يذهب إلى طرح مسألة أعمق كأن يرصد الحالة الخاصّة لدى مريض واحد بوضعها في إطار عام، ويدرس الظروف الموضوعية مثل المحيط الذي كان وراء بروز هذه الظاهرة المرضية أو تلك، وبذلك وهذا هو المهم يتخطّى الطبيب التقدمي الإطار الضيّق الذي يتحرك فيه الطبيب: «تقني المعرفة».

الأوّل لا يبارح مجال الاختصاص، بالمعنى الضيّق، أما الثاني فهو يوظف اختصاصه، فيطرح مجموعة من الأسئلة المتاخمة لمجال مهنته. مرّة أخرى، الأول تسيطر عليه معرفته التقنية ومصالحه الذاتية/ الأنانية أما الثاني فهو يسيطر على هذه المعرفة ويتولى توظيفها لصالح المجموعة.

ولنا أن نتساءل في هذا المجال: ما الذي يدفع بهذا الطّبيب أو ذاك إلى الاكتفاء بمجال اختصاصه الضيّق أو يدفعه للخروج عن إطاره المهني؟

إن الأيديولوجيا المعلن عنها، أو الضمنية، لدى هذا الطبيب أو ذاك هي التي تشكل الحافز المحرك الذي دفع هذا الطبيب وأعاق الآخر، كل منهما تحركه أيديولوجيا من نوع خاص.

لقد انتهت أسطورة حياد العلم: حياد الطب ومحاولة تفريغ ولا أدلجة العلم

والفلسفة والاقتصاد... وتحولت بدورها إلى عملية أدلجة بامتياز.

يقول ج. زيقلار: «الأيديولوجيا تحدّد وجهة الأسئلة التي يطرحها العلم إذا توفرت له أطره المرجعية» وكذلك فإن «العلم ليس موضوعيّاً ولا محايداً إذ يقوده دائماً اختيار أيديولوجي ضمني»[3].

إنّ دعوة بعض المثقّفين إلى نبذ الأيديولوجيا، وتحطيم نواة كل أيديولوجيا ـ وهي صناعة متطوّرة حالياً ـ دعوة خطرة جدّاً لأنها تُشَرِّع من ناحية سيطرة الغرب الإمبريالي على العالم الثالث الذي لا يزال يعيش على الأيديولوجيا كمرشد سلوكي سياسي واجتماعي وحضاري. كما تشرع أطروحة «قتل الأيديولوجيا» من ناحية ثانية للسلطان الأمير المحلّي التفرد بإنتاج الخطاب النموذجي وبالتالي يكون وحده «المتألّق» و«المتعملق»... أما البقيّة فهم قطيع! أو «ذرّات غباريّة»! ومن هنا تقع مُصادرة الحرية الفكرية ويحكم «استبداد المغلق» وفق عبارة رائعة للشاعر المغربي والناقد الأدبي محمد بنيس.

إن المعادلة الموضوعية للنظرة القائلة بضرورة قتل الأيديولوجيا، النظرة الجنائزية للأيديولوجيا يمكن ترجمتها حسب الصياغة التالية: لا داعي للتفكير طالما أن الأمير/ السلطان/ الأب الرّحيم يفكر لكم وعوضاً عنكم!

ذلك هو «المسكوت عنه» في أيديولوجية موت الأيديولوجيا!

إن النظرة المتخفيّة للأيديولوجيا تتعامل مع الخطاب الأيديولوجي كأنّه خطاب متجانس بمعنى وكأنه توجد أيديولوجيا واحدة. ولا تميّز بين مستويات مختلفة للقول الأيديولوجي. وكأن الأيديولوجيا شيء ينضاف إلى السلوكيات البشرية من الخارج، بينما الملاحظة اليومية تدحض هذه الدعوة الزّائفة إذ أن الأيديولوجيا حاضرة بشكل مكثف في أشكال الوعي، والمؤسسات والممارسات الاجتماعية الفردية، فهي حاضرة في جميع السلوكات اليومية: في الاختبارات المهنية في الأكل واللباس وطريقة تسريح الشعر وحتى طريقة الضحك: البورجوازي له طقوسه الخاصّة في استقبال ضيوفه وفي تزويج أولاده وبناته تماماً كما الأمر بالنسبة «للشعب الكريم» وللهامشيين: لكل طقوسه التّابعة من أيديولوجيا ما، وأحياناً من «أخلاط أيديولوجية».

لقد لاحظ ريشارد جينسون بحق عند قوله: «الأيديولوجيات تعمل دائماً فوق أرض: وهذه الأرض إنّما هي الثقافة» والثقافة كما تعلمنا من ليفي ستراوس ليست شيئاً ينضاف إلى «الطبيعة» من الخارج!

نستنتج مرّة أخرى أن النظرة الجنائزية للأيديولوجيا هي بدورها أيديولوجيا إذ أنها تريد أن تكون «مرشدة» لنمط معين من السلوك الفردي والجماعي الذي يدعو إلى الاستقالة!

إن خطأ هذه الأطروحة يتمثّلُ أساساً في عُمهِهَا المقصود، الذي تريد عن طريقه امتصاص الصراعات الاجتماعية على المستوى الفكري، فلا تتحدث عن أيديولوجيات متعددة وإنما تتحدث عن أيديولوجيا واحدة وحيدة.

إنما نُعْلن عن طواعيّة تبنينا لأطروحة أنطونيو قرامشي التي تميّز بين نمطين من الأيديولوجيا: أيديولوجيا عضوية ـ ثورية وأيديولوجيا محافظة ـ اعتباطية، يقول صاحب كتاب «دفاتر السّجن»: «يجب أن نميّز بين أيديولوجيات عضوية تاريخياً تكُونُ ضرورية (...) (فالأيديولوجيا) تنظمُ الكتل البشرية وتشكّل الأرضية التي يتحرك البشر عليها ويكتسبون وعْياً بوضعهم ـ ومن عليها ـ يناضلون». وباختصار: النظرة الجنائزية للأيديولوجيا التي ينظر إليها أصحاب «الوعي السعيد» إنما هي نظرة ضيقة الأفق ـ لا يعني ذلك أنّها غبية ـ وهي تترجم بدورها عن هزيمة حقيقية أو على أقل تقدير تشيع روح الهزيمة؟ هذه الهزيمة/ الهزائم يعمل «المثقّف» العربي «خاصّة على إشاعتها وفلاحتها بعد أن يكون قد ضمن لها كل مسالك «النمو» والانتشار.

إن مثل هذا «المثقّف» البلاطي بامتياز؛ والمحافظ بلا منازع لم يفلح في الواقع حتى في تشخيص أزمته هو بالذّات، زيادة على تشخيص أزمة مجتمعه.

تجد «المثقّف» البلاطي يستورد لنا حتى الأزمات. نعم إن نغمَة «موت الأيديولوجيا» و «تهافت الأيديولوجيات»، ظهرت في الغرب الليبرالي الإمبريالي... وكانت الأصوات التي نادت بموت الأيديولوجيا تعبّر إمّا عن دفاع مستميت عن الرأسمالية، وإمّا عن شعور مَرير بالهزيمة بعد إخفاق ذريع في مجال الممارسة السياسية التي مُني بها هذا المثقّف أو ذاك في «البلدان المُصنَّعة» و «ما بعد المصنّعة».

إذا وقع نقد العقل ـ مثلاً ـ واعتبر أسطورة في الغرب الإمبريالي. فإن صاحب «الوعي السعيد» في تونس مثلاً يتبنّى هذه الأطروحات ويُردّدها... بطريقة ببغائية سواء في محاضرته الجامعية وفي أبسط الصحف... فلنأخذ مثلاً: سقراط الموظف يتبنى حرفياً أطروحات «الفلاسفة الجدد» ويحاذيهم «محاذاة النعل بالنعل» كما يقول العرب القدامى، فعندما يتولى الفرنسيون نقد الفلسفة الوضعية أو الماركسية فإن «سقراط الموظف» يجترّ وفي أغلب الأحيان بطريقة سيئة ما انتهى إليه لويس التوسار أو بول ريكور أو غلوكسمان والقائمة طويلة جدّاً.

عندما ظهرت الفلسفة الوضعية في الثقافة العربية كما نظر لها زكي نجيب محمود عندما اعتبر الميتافيزيقا خرافة تكلّم في المغرب «الفيلسوف الموظف» واعتبر أن الوضعية «ظاهرة استلاب» في الفكر العربي. فإذا كان زكي نجيب محمود مثقفاً مغترباً فإن الاغتراب الذي تولّوا نقده اغتراباً مضاعفاً لأنهم تبنّوا النقد الذي وجّه في فرنسا أو غيرها للفلسفة الوضعية بالذات دون مراعاة الفضاء الثقافي وتباين أطر الإسناد المختلفة. لقد كان ظهور ناطق باسم الوضعية المنطقية وهي فلسفة رجعية أيديولوجياً إلا أن ظهورها كان ضرورياً رغم نزعتها العِلْمَوِيّة (Scientiste)خاصة في ثقافة تعتبر مقولة إبليس «مقولة التلبيس» أهم مقولة نقدية: فكان لا بد من صدمة علمية أو حتى علموية تسكّر السياج النظري وتحطّم السبحانية والآياتية للعالم التي تعتبر نظرية فاشية استبدادية مغلفة. فهناك فرق بين أسطورة العقل وأسطورة الجن. لقد قال خليل أحمد خليل في خاتمة كتابه «مضمون الأسطورة في الفكر العربي»: «إننا نعوذ بالميتولوجيا من شر التكنولوجيا» فإذا كان لا بدّ من أسطورة، فليأسطر المثقف العقل دون أن يأسطر الأمير/ السلطان!

إن المثقّف صاحب «الوعي اللزج»، «المائع» و «السيال» هو الذي يغويه خطاب السلطة، أية سلطة كانت، حتى لو كانت سلطة أفكاره الخاصة.

لقد تساءل لوي التوسار ذات يوم: «لماذا تتصارع الفلسفة حول الكلمات؟ فلماذا لا تتصارع حول دلالة الكلمات؟ عندها وعندها فقط يمكن للمثقف البلاطي/ الرجعي وللمثقف/ الزئبقي الانتهازي أن يخرج كل منهما من نواته الأيديولوجية الرجعية معلناً ليس عن نهاية الأيديولوجيا. هكذا في المطلق، وإنما ليعلن عن جنازة أيديولوجيا اليمين كله وأكلة لحم البشر.

إذا لـم تظهر في هذه المرحلة بالذات «كتلة من المثقفين العضويين» لتدافع عن استقلال العقل وليس عن استقالته في هذا الظرف بالذات الذي يسير فيه المجتمع نحو كارثة لا يمكن تحديد معالمها... فإن الموت سيوزع «بالعدل» بين المغضوب عليهم سلطانياً/ أميرياً!!...

**أفريل 1985**

# هوامش

1) ادقار موران: «الخروج من القرن العشرين»، باريس 1984، نشر «بوان» (point)، ص 242.

(2) عبدان القرمطي: «شجرة اليقين»، دار الآفاق الجديدة، بيروت، سنة 1982، ص 13، الفقرة الأخيرة.

(3) حان زيقلار: «اديروا البنادق: كتاب في سوسيولوجيا المعارضة»، «بوان» 1984، ص 74.

ملاحظة: اعتمدنا كذلك على.

«ما الايديولوجيا» جان بياشلير ـ غاليمار 1976 (بالفرنسية).

«غرامشي في النص» (بالفرنسية) المنشورات الإجتماعية، باريس 1977.

## الجرح الخامس والمدار الخامس

# المهول في أخبار الإنسان الآكل والإنسان المأكول

تمهيدات أولية في الإنسان المَشْدوخ:

الإنسان النّيىء.

الإنسان المشوي.

والإنسان المطبوخ

إلى فيلسوف أركيولوجيا المعرفة: ميشال فوكو وإلى فيلسوف الجُودِيّة صديقي: مصطفى كمال فرحات.

# شذرات المدخل

**-1-**

«الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف».

**الله حينما تكلم بلسان عربي**

**مبين/ قريش/ 2-4**

**-2-**

وإن كان موت لا أموت بغصتي        وأقررت قبل الموت أنّك قاتلي

**شهاب الدين أحمد بن حجلة المغربي**

**«ديوان الصبابة، ص 101»**

دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان **1984**

**-3-**

وانعدم القوت حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع، فكان الأب يأكل لحم ابنه مشوياً ومطبوخاً والمرأة تأكل ولدها فكان يوجد بين ثياب الرجل أو المرأة كتف صغيرة أو فخذه أو شيء من لحمه ويدخل بعضهم إلى جاره فيجد القدر على النار (...) فإذا هي لحم طفل وأكثر ما يوجد ذلك في أكابر البيوت.

**«إغاثة الأمة بكشف الغمة»**

**لتقي الدين المقريزي**

-4-

... وكثيراً ما يدعي الآكل أن المأكول ولده أو زوجه (...) ورئي مع عجوز صغير تأكله فاعتذرت بأن قالت: إنما هو ولد ابنتي وليس بأجنبي (...) ولأن آكله أنا خير من أن يأكله غيري».

**عبد اللطيف بغدادي**

**كتاب «الإفادة والاعتبار في الأمور**
**المشاهدة والحوادث المعاينة»، ص 90**
**دار ابن زيدون، بيروت،**
**ودار قتيبة، دمشق طبعة ثانية، 1984**

-5-

فإن كنتُ مأكولاً فكن خير آكل وإلا فأدركني ولما أمزّق

**الشاعر الممزق**

**«طبقات فحول الشعراء»**
**محمد بن سلام الجمّحي**
مطبعة المدني، مصر 1974

-6-

«ولذلك، هكذا قال السيد الرّب: ويل لمدينة الدماء».

**التوراة، حزقيال، الإصحاح 22**

-7-

«... لقد سَحَب يَدُهُ من جيْبِهِ، وبلّلها بدَمعة، ثم عقد العزم على قطعها:

ثناها،
كسّرها،
وضعها طرحها،
غسلها،
حملها،

شواها،

لقد أكلها،

عندما لم يكن كبيراً بعد قيل له عندما تجوع كل واحدة من يديك».

**Le cannibalise: Mesure et démesures**

**de L'anthropophagie, P. 154**

**Roland Villeneuve**

**B\Marabouh, Belgique, 1973**

# بمثابة الفاتحة:

# الإنسانية طباخة اللحم...والقيم

لقد عاشت الإنسانية فيما يبدو لي ولزمن طويل، وخاصة فيما يعنينا نحن العرب، في غفلة عن المساءلة النقدية الجذرية للمستندات السرية المتعلقة بِجُمَاعِ القِيَمِ والسّلوك.

هذه القيم وتلك السّلوكات هي التي مَمْكَنَتِ الحياة الاجتماعية/ الجماعية فلّونتها والْوَنّثْ بها. في سياقات سابقة كنّا قد عرّفنا الإنسان على أنه كائن وعي وتجَاوُزٍ، كائن ذاكرة ونسيان، كائنِ حِلٍّ وترحال، ثقافي وحضاري.

إقامة الإنسان ـ مطلق الإنسان ـ في الوجود تختلف عن تلك التي تتسم بها حياة الحيوان:

الحيوان كائن حياة في حين أن الإنسان كائن حَيَوَان: حياة عاطفية/ اقتصادية/ دينية سياسية/ أخلاقية/ عرفية/ جنسية...إلخ. من ذلك مثلاً أن الإنسانية وحدها تمارس التّبذير، وحدها الإنسانية تمارس «الجنس» أو الحبّ، في حين أن الحيوان لا يبذر ولا يبدّد... كما لا يمارس الجنس وإنما الحيوانات تَتَسَافَدُ، ذلك أنها تخضع للبرمجة البيوفيزيولوجية... ولو توسلنا بعبارة فيلسوف الابستمولوجيا التكوينية جان بياجي لأكدنا على ضرورة التمييز بين نظام الإنسانية «الخالصة» (L'ordre de L'humanité) ونظام الحيوانية الخالصة (L'ordre de L'animalité) فماذا عن هذين النظامين؟ وأين تكمن أهمية التمييز في هذا الإطار النظري بالذات؟

إن نظام الإنسانية يحكمه أفق البيولوجي (Le biologique) وآفاق الثقافي (قيم/ دين/ عادات/ تقاليد/ أوامر/ نواه، قوانين قرابة...) وكلّ المكتسبات المادية والرمزية في حين أن نظام الحيوانية يخضع لسلطة الإرث البيولوجي، والإرث

البيولوجي الخالص، رغم إمكانية تحويل وحتى استئصال بعض الغرائز لدى الحيوان عن طريق فعل التشريط...

ومن هنا نستنتج أن خضوع نظام الحيوانية للحتميات الفيزيولوجية جعل من سلوك الحيوان مجموعة ردود أفعال خاضعة للبنية البيولوجية (La stucture biologique) وذلك ما جعل من سلوك الحيوان، ليس مجرد ردود أفعال فقط، وإنما مجموعة ردود أفعال تكرارية، وجعل الحيوان ـ كما الطبيعة تماماً ـ لا تاريخ له، كما نبّه إلى ذلك باسكال في كتابه «مبحث حول الخلاء» وفي كلمة هذه الحتمية البيوفيزيولوجية في السلوك لدى الحيوان وهذا التكرار جعل الحيوان بالذات أكثر «انضباطاً» في حين أن الـمُسمَّى والمُتَسَمِّي بالإنسان، إذا ما نظرنا إليه من موقع إرثه البيولوجي، نجده يتّسم بضرب من «الهشاشة» و «الميوعة». هذه الهشاشة والتهشش وهذا التميّع والانمياع لدى الإنسان وهذه الصلابة وتلك المتانة لدى الحيوان هي التي ترتسم من خلالها، بها/ وعن طريقها الحدود البيانية الرجراجة والزئبقية ـ لا محالة ـ بين إنساني الإنسان وبين حيواني الحيوان.

تكمن أهمية التمييز بين نظامي الحيوانية والإنسانية في ملاحظة المسألة التالية والمتعلقة بالحدود، هذه الحدود التي تبدو ظاهرياً غير قابلة للاختزال بين حيواني الحيوان وإنساني الإنسان من ناحية، وبين الحيواني لدى الإنسان والثقافي لديه وهو موضوع تدخلنا الرئيس. لو عمدنا إلى استنطاقها ومساءلتها نقدياً متجاوزين «النزوع النرجسي لدينا» طارحين مجموعة الآراء المسبقة مستنطقين «المسكوت عنه» في «التعريفات النموذجية المنسوبة للإنسان» وهو موضوع محاضرتنا، استنطاقاً تحليلياً وتفكيكياً واستنتاجياً لتبيّنا للتّو ضرورة إعادة النظر في وسائل إنتاج المعرفة لدينا ـ نحن العرب ـ وخاصة مساءلة آليات انتاج هذه المعرفة والمعارف المتعلقة بالإنسان...

إن المعارف المتعلقة بالإنسان، من موقع نقدي لا إيماني ولا سبحاني في التراث العربي القديم والحديث والمعاصر غائبة. وباختصار بإمكاني اختزال ما أردت قوله وفق الأطروحة التالية: «الإنسان مقولة مكبوتة في تراثنا، وفي تراثنا الفلسفي العربي خاصة، وفي مشاغلنا الثقافية الحديثة والمعاصرة».

حينما نقوم بهذه المبادرة ـ والتي لا نزعم أنها طريفة ـ ربّما عندها، وعندها

فقط، نستطيع فهم المكوّنات السرية القابعة في غياهب اللاوعي لدينا والتي تشكل نظرتنا إلى العالم/ الوجود ولذواتنا/ أنفسنا وللمتغاير/ الآخر، وللزمن/ التّاريخ.

هذه المكوّنات بآلياتها المعقدة تقوم بأفعالها في غفلة عنّا... ومن هنا تحديداً نتبيّن ضرورة المطارحة مع جُمَّاعِ مكبوتاتنا الثقافية الحضارية: الدينية والفلسفية والأخلاقية واللسانية خاصة، مطارحة نقدية من شأنها الكشف عن مواطن المكبوت النشيط لدينا...

من خلال تعاملنا مع المتون (Corpus) التراثية المتعددة، سواء الفقهية أو الكلامية أو الفلسفية أو الصوفية أو التاريخية أو اللغوية، يتبين لنا أن الثقافة العَالِمَة (culture savante) العربية المعاصرة لم تقو على فهم واستيعاب الإرث الثقافي الضخم فانتجت نظرة سبحانية للماضي. نتحدث عن «السلف الصالح» فيصبح الماضي نموذجاً للتأسي/ والاحتذاء... كما أنتجت ثقافتنا العالمة نظرة سبحانية مضادة تمارس ما يمكن تسميته استراتيجياً التطليح فنتحدث عن «السلف الطالح»...

رغم تعقد الظاهرة، ورغم تبسيطنا للمسألة، بإمكاننا أن نستنتج من هذا التعامل أننا، نحن العرب، مجتمعات مريضة بتراثها: إذ نعمل على تتريث حياتنا بطريقة أو بأخرى... فما هو الإجراء الابستمولوجي للخروج من هذا الوعي الكوارثي بالتراث؟

إن ذلك لا يتم ـ ومرة أخرى ـ إلا بممارسة النقد الجذري عن طريق استنطاق «المسكوت عنه» وفق عبارة رشيقة لابن حزم في كتابه «النبذة الكافية في أحكام أصول الدين» استنطاق التعريفات النموذجية للإنسان كتلك التي تجعل منه كائن أسطورة (mythos) وكائن دين (Religius) وكائن ربوبية/ ألوهية (Deus) وكائن اقتصاد (éconmecus) وكائن سياسة(Politicus) وكائن عاطفة (sentimentalis)... هذه التعريفات جميعها وغيرها كثير تتضمن من حيث هي تعريفات «مسكوتات عنها».

إن الذي يخفيه تعريف الإنسان بأنه كائن أسطورة كونه كائن عقل (Logos) والذي يخفيه تعريفه أنه كائن عقل/ لوغوس كونه كائن جنون...

اعتبار الإنسان نفسه كائن دين/ ربوبية/ وألوهية كونه كائن لا دين/ إلحاد، إذ الإنسان وحده يأكل الإله بطرق مختلفة (أكل عمر بن الخطاب لمعبوده

الحلوي) كما نبّه إلى ذلك كتاب العرب الأول «قتل الإنسان ما أكفره» كما أن هنالك من الشعوب اللاكتابية المعاصرة من يمارس فعل أكل الرب لديها أكلاً طقوسياً...

...الإنسان كائن اقتصاد لكنه وحده كائن تبذير، وهو الوحيد كائن العمل، ولكنه وحده كائن كسل... وهو وحده كائن سياسة، ولكنه أيضاً كائن فوضى. هو الوحيد كائن تفلسف، ولكنه وحده الحيوان الدغمائي. وهو وحده كائن ضحك ولكنه كذلك وحده كائن ألم.

لقد نبّه الفيلسوف الألماني نيتشه في كتابه الفذ «أصل الأخلاق» إلى أنّ أميز ما يميّز الإنسان كونه «كائن مسقام» وفقاً لعبارته الخاصة، كائن شديد الألم، كائن «جزوع هلوع»... هو هلوع لا يجزع ولا يهلع للألم في حدّ ذاته وإنما يزداد ألمه ألماً وحزنه حزناً وترحه ترحاً عندما لا يجد لألمه معنى. والإنسان هو الكائن الوحيد «المريض بداء ذاته» وفق عبارة نيتشه إذ هو المجروح والجرح والجارح.

بعد نيتشه ومؤسسته الحفرية والجينيالوجية في أصل وفصل القيم الأخلاقية والحضارية وتنقيبه عن مكمن «الضمير المتعب» والبحث عن دلالة معنى الخير والشر والتنقيب عن ماهية القيم الدينية والزهدية والتساؤل الفلسفي العميق عن الإنسان بمؤسساته وممارساته المتعددة مثل السّجن والمراقبة والقصاص والعمل والدولة... والزواج... أصبح بعد نيتشه الصّلب الثقافي/ الحضاري القديم رخوا/ هشّا. وأصبح المُسلَّم به وثوقياً في الماضي، مشكوكاً في أمره لحظياً/ راهنيّاً.

المهم في اعتباري أن الزمن الحضاري الذي نعيش معمورياً إنما هو الزمن النيتشوي أو هكذا يجب أن يكون... إنه بعد المطرقة النيتشوية المشحوذة صوفياً وفوكولوتياً (نسبة إلى فوكو) كان لا بدّ للإنسان المعاصر أن يُثَوِّرَ حواسّه، لا بد للإنسان المعاصر ـ وخاصة المثقّف العربي ـ أن تنضاف لديه أية أذن أخرى تكون مسلّحة بطاقة من الرهافة وعلى درجة من الحساسية للاستماع والتَنَصُّتِ لما كان يصرخ به منذ زمن طويل، دون أن تدرك الأذن الهرمة ثقافياً لتصويته ولصراخه معنى. وتلك هي الدلالة الثّورية المعاصرة للفلسفة النيتشوية والتي أخرجت العملاق فوكو من معطفها...

لقد أَلْحَقَ نيتشه بالإنسانية المعاصرة ما يمكن تسميته بالجرح الميتافيزيقي

وهو جرح أكسيولوجي يتعلق بقيمة القيم...

أجبر نيتشه الإنسانية العالمة على مراجعة ما يمكن لي تسميته «ميتافيزيقيا الاعتقاد» لديها، وذلك حينما نبّه إلى خطورة الحدث الجنائزي والمتمثل في «موت الله» والذي يعتبره الفيلسوف أكبر حدث معاصر...

يا لورع الإنسان! يا لممارسة النسيان! هذه الإنسانية الورعة ذات الضمير المتعب و«الوعي الشقي» الساعية كدحا إلى الاطمئنان والسكينة واليقين إنما هي تمارس أشكال الانتربوفاجيا (anthropophagie) (أكل لحم الإنسان) إذ لا يكتفي بقتل/ اغتيال الرب، «السيد الرب» قيمة القيم رمزياً، وإنما انسانية تأكل آلهتها أكلاً لا تعبدياً إضافة إلى ذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يأكل ذاته... أكلا مادياً ورمزياً...

لقد تحدث جورج بطاي (G. Bataille) وإن وفق سياق مختلف، في كتابه «من أجل نظرية في الدين» (Pour une théorie de la religion) عن «الحيوانية الآكلة» و «الحيوانية المأكولة» ليرسم محاولة في التمييز بين اللحظة الفاصلة التي دشنّت بموجبها الإنسانية إنسانيتها... وبقاء الحيوانية على حيوانيتها.

وانطلاقاً من الأفق النظري بإمكاننا على طريقتنا الخاصة أن نقول إنّ فعل تجاوز النيّىء (Le cru) إلى «المطبوخ» (Le cuit) وفق عبارتي (ليفي شتراوس) وهو أول فعل كيميائي شهدته الإنسانية. وهو كذلك الذي ترسم من خلاله، وانطلاقاً منه الإنسانية الحدود الفاصلة، والخطوط البيانية بين الحيوان وبين الإنسان، وإن كانت الأساطير تؤكد أن «الإنسانية» لدى الإنسان قد ظهرت مع الإنسانية القاضمة قبل أن تظهر مع الإنسانية الطباخة أو الطاهية.

لقد دشّنت الإنسانية المدنية عن طريق القضم والطبخ، بكلٍّ من فعل الطبخ والقضم ومشتقاتهما أدرك الإنسان إمكان فعل التحويل، تحويل التلقائي الطبيعي إلى اصطناعي... وفعل التحويل إنما هو فعل عنفي بامتياز... يتضمن معنى المحو والافناء/ الفناء والتحطيم، وذلك ما تبيّنه المادة اللغوية (أ/ ك/ ل) إذ كما يؤكد اللسان: أكلت الطعام أكلاً ومأكلاً...ورجل أَكَلَةٌ وأكولٌ وأكيلٌ يعني كثير الأكل... ومنها كذلك فلان يَسْتَأْكِلُ الضعفاء... أي يأخذ أموالهم... ومنها كذلك

ـولهم الإيكالُ بين النّاس: السعي بينهم بالنمائم، كما يقال تماماً: أَكَلَتْهُ العقرب/ وأَكَلَ فلان عمره إذا أفناه/ والأَكِيلَةُ: الرأس التي تنصب للأسد أو الذئب أو الضبع ليصاد بها...

إن المادة اللسانية لا تقف عند هذا الحد وإنما تمضي إلى الأكل الرمزي والأمر طريف في هذا المجال (original) إذ يتحدث «اللسان» عن المأكول: ويشير إلى تسمية الرعية والآكِلِينَ وهم الملوك. كما يقال للعصا المحددة «آكِلَةُ اللحم» ومنها قولنا كذلك «آكَلْتُ بين القوم بمعنى حرّشت وأفسدت بينهم، وَتَآكَلَ الشيء أَكَلَ بعضه بعضاً...»[2].

إن هذا التأكيد على أهمية المادة اللسانية، أُعلن عن طواعية أنه أبعد ما يكون عن البراءة وإنما قصدنا به إرباك القناعات المألوفة لدينا...

وذلك عند إقرارنا بتسمية الأشياء والأفعال بتسمياتها: لقد دشّنت الإنسانية تاريخها بالعنف والدم وهو ما لا تزال تمارسه بأكثر ضراوة ووحشية... فهل اختفت الإنسانية النّاتِشَةُ؟ هل اختفى النَّاتِفُ والمَنْتُوفُ؟ هل اختفى النَّاقِشُ والمَنْقُوشُ؟ هل اختفى «الإنسان الجَالِفُ والإنسان المَجْلُوفُ»؟

إن هذا الوابل من الأسئلة الاستفهامية الإنكارية يجد ما يبرره في السلوكات المعاصرة وسلوكات الإنسان وما يفعله بالإنسان، كما يجد مبرره في ما لا يزال يفعله الإنسان: لنذهب للتو إلى الأرشيف: والذي اقترح تسميته بأرشيف:

## المهول في أخبار الآكل والمأكول... [3]

### ومن وقائع حوادث سنة ثمان وتسعين وخمس مائة:

ودخلت هذه السنة، والأحوال التي شرحناها في السنة الخالية على ذلك النظام أو هي تزيد إلى زهاء نصفها فتناقص موت الفقراء لقلتهم لا لارتفاع السبب الموجب وتناقض أكل بني آدم ثم انقطع خبره أصلاً وقل خطف الأطعمة من الأسواق وذلك لفناء الصعاليك وقلتهم من المدينة وانحطت الأسعار حتى عاد الأردب بثلاثة دنانير لقلة الآكلين لا لكثرة المأكول، وخفت المدينة بأهلها واختصرت واختصر جميع ما فيها على تلك النسبة وألف الناس الغلاء واستمروا على البلاء حتى عاد ذلك كأنه مزاج طبيعي.

وحكي لي أنه كان بمصر تسعمائة منسج للحصر فلم يبق إلا خمسة عشر منسجاً وخبّازين وعطارين وأساكفة وخياطين وغير ذلك من الأصناف فإنه لم يبق من كل صنف من هؤلاء إلا نحو ما بقي من الحصريين أو أقل من ذلك، وأما الدجاج فَعُدِمَ رَأْساً لولا أنه جلب منه شيء من الشام.

وحكي لي أن رجلاً مصريّاً شارف الفقر فألهم أن اشترى من الشام دجاجاً بستّين ديناراً وباعها بالقاهرة على القماطين (أي الجزّارين من القمط وهو حبل تشدّ به قوائم الشاة للذبح) بنحو ثماني مائة دينار. ولما وجد البيض بيعت البيضة بدرهم ثم ببيضتين ثم ثلاثة ثم أربعاً واستمر على ذلك. وأما الفراريج فبيع الفرّوج بمائة درهم ولبث برهة يباع الفروج بدينار فصاعداً، وأما الأفران فإنما توقد بأخشاب الدور فيشتري الفرّان الدار بالثمن البخس ويوقد زروبه وأخشابه أياماً ثم يشتري آخر. وربما كان فيهم من تنشطه نذالته فيخرج ليلاً يجوس خلال الديار فيحتطبها ولا يجد ذاعراً ما دامت تقفر الدار بمالكها ولا يجد لها مشترياً فيفصل أخشابها وأبوابها وسائر آلاتها فيبيعها ثم يطرحها مهدومة. وكذلك أيضاً يفعلون بدور الكراء.

وأما الهلالية ومعظم الشارع ودور الخليج وحارة الساسة والمقس وما تاخم ذلك فلم يبق فيها أنيس. وإنما ترى مساكنهم خاوية على عروشها وكثيراً من أهلها موتى فيها ومع ذلك فالقاهرة بالقياس إلى مصر في غاية العمارة وأهلها في غاية الكثرة وأما الضواحي وساير البلاد فيباب رأساً حتى أن المسافر يسير في كل جهة أياماً لا يصادف حيواناً إلا الرّمم ما خلا البلاد الكبار (...) والذي دخل تحت الإحصاء من الموتى ممن كفّن وجرى له اسم في الديوان وضمّته الميضأة[4] في مدة اثنين وعشرين شهراً (...) مائة ألف نفس واحد عشر ألفاً آحاداً وهذا مع كثرته نزر في جانب الذين هلكوا في دورهم وفي أطراف المدينة وأصول الحيطان وجميع ذلك نزر في جانب من هلك بمصر وما تاخمها وجميع ذلك نزر في جنب من أُكِلَ في البلدين وذلك نزر جدّاً في جنب من هلك أو أكل في سائر البلاد والنواحي والطرقات وخاصة طريق الشام فإنه لم يردأحد من ناحيته فسألته عن الطريق فذكر أنها مزروعة بالأشلاء والرّمم وهكذا ما سلكته منها.

ثم إنه وقع بالفيّوم والغربية ودمياط والإسكندرية موتان عظيم ووباء شديد ولا سيّما وقت الزراعة فلعله يموت على المحراث الواحد عدّة فلاّحين. حكي لنا أن

الذين بذروا غير الذين حرثوا وكذلك الذين حصدوا. وباشرنا زراعة لبعض الرؤساء فأرسل من يقوم بأمر الزراعة فجاء الخبر بموتهم أجمعين فأرسل عوضهم فمات أكثرهم هكذا مرات في عدة جهات وسمعنا من الثقات عن الإسكندرية أن الإمام صلّى يوم الجمعة على سبع مائة جنازة وأن تركة انتقلت في مدّة شهر إلى أربعة عشر وارثاً.

ومن عجيب ما اتفق لشيخ من أطباء يهود مصر ممن ينتابني سوى من سبق ذكرهم أن استدعاه رجل ذو شارة بستر ودين فلما حصل في المنزل أغلق الباب ووثب عليه فجعل في عنقه وهقاً (حبل فيه أنشوطة لشد الدابة أو الأسير) ومرث (مرث الرجل أي ضربه) المريض غير أنه لم يكن له معرفة بالقتل فطالت المناوشة وعلا ضجيجه فتسامع (الناس) ودخلوا فخلصوا الشيخ مرثَّثاً وبه رمق يسير وقد وجئت حضياه وكسرت ثنيتاه وحمل إلى منزله مغشياً وأحضر الفاعل إلى الوالي فسأله: ما حملك على ما فعلت؟ فقال: الجوع. فضربه ونفاه.

ودخلت سنة سبع وتسعين وخمسمائة مفترسة أسباب الحيوة (الحياة) ويئس الناس من زيادة النيل وارتفعت الأسعار وأقحطت البلاد وأشعر أهلها البلاء وهرجوا من خوف الجوع وضوى أهل السواد والريف إلى أمّهات البلاد وانجلى كثير منهم إلى الشام والمغرب والحجاز واليمن وتفرقوا أيادي سبأ ومزقوا كل ممزق (...) واشتد بهم الجوع ووقع فيهم الموت (...) ووقع المرض والموت واشتد بالفقراء الجوع حتى أكلوا الميتات والجيف والكلاب والبعر والأرواث ثم تعدّوا ذلك إلى أكل صغار بني آدم فكثيراً ما يعثر عليهم ومعهم صغار مشويون أو مطبوخون فيأمر صاحب الشرطة بإحراق الفاعل والآكل. ورأيت صغيراً مشوياً في قفة وقد أحضر إلى دار الوالي ومعه رجل وامرأة زعم النّاس أنهم أبواه فأمر باحراقهما ووجد في رمضان بمصر رجل وقد جرّدت عظامه عن اللحم فجرّد وبقي قفصاً كما يفعل الطبّاخون بالغنم ومثل هذا أعوز جالينوس مشاهدته ولذلك يطلبه بكل حيلة كل من آثر الاطلاع على علم التشريح.

وحينما بدأ الفقراء في أكل بني آدم، كان الناس يتناقلون أخبارهم ويفيضون في ذلك استفظاعاً لأمره من وقوعه: ثم اشتد قرمهم إليه (إلى اللحم الآدمي) وضراوتهم عليه بحيث اتّخذوه معيشة ومطيبة ومدّخَراً وتفنّنوا فيه وفشا عنهم ووجد

بكل مكان من ديار مصر فسقط حينئذ التعجّب والاستبشاع واستهجن الكلام فيه والسماع له. ولقد رأيت امرأة مشججة يسحبها الرعاع في السوق وقد ظفر معها بصغير مشوي تأكل منه وأهل السوق ذاهلون عنها مقبلون على شؤونهم لم أر فيهم من يعجب لذلك أو ينكره فعاد تعجّبي منهم أشد وما ذلك إلا لكثرة تكرّره على إحساسهم حتى صار في حكم المألوف الذي لا يستحق أن يتعجب منه.

ورأيت قبل ذلك بيومين صبيّاً نحو الرهاق (سن المراهقة) مشوياً وقد أخذ به شابان أقرا بقتله وشيّه وأكل بعضه.

وفي بعض الليالي بُعيد صلاة المغرب كان مع جارية فطيم تلاعبه لبعض المياسير (الميسورين/ الأغنياء) فبينما هو إلى جانبها اهتبلت غفلتها عنه صعلوكة فبقرت بطنه وجعلت تأكل منه نيئاً. وحكت لي عدة نساء أنه كان يتوثب عليهن لاقتناص أولادهن ويحامين عنهم بجهدهن.

ورأيت مع امرأة فطيماً فاستحسنته وأوصيتها بحفظه فحكت لي بأنها بينما كانت تمشي على الخليج انقضّ عليها رجل جلف ينازعها ولدها فترامت على الولد نحو الأرض حتى أدركها فارس فطرده عنها وزعمت أنه كان يهم بكل عضو يظهر منه أن يأكله.

وتجد أطفال الفقراء وصبيانهم ممن لم يبق له كفيل ولا حارس منبثين في جميع أقطار البلاد وأزقة الدروب كالجراد المنتشر ورجال الفقراء ونساؤهم يتصيّدون هؤلاء الصغار ويتغذّون بهم (...) ولقد أُحْرِقَ بمصر خاصة في أيام يسيرة ثلاثون امرأة كل منهن تقر أنها أكلت جماعة.

ورأيت امرأة قد أحضرت إلى الوالي وفي عنقها طفل مشوي فضربت أكثر من مائتي سوط على أن تقر فلا تحير جواباً بل تجدها قد انخلعت من الطباع البشرية...

ثم فشا فيهم أكل بعضهم بعضاً حتى تفانى أكثرهم ودخل في ذلك جماعة من المياسير والمساتير منهم (الميسورون والأثرياء) منهم من يفعله حاجة ومنهم من يفعله استطابة.

وحكى لنا رجل أنه كان لديه صديق ارتع في هذه النازلة فدعاه صديقه هذا إلى منزله ليأكل عنده ما جرت به عادتهما قبل، فلمّا دخل منزله وجد عنده جماعة

عليهم من رثاثة الفقر وبين أيديهم طبيخ كثير اللّحم وليس معه خبز فرابه ذلك وطلب المرحاض فصادف عنده خزانة مشحونة برمم (عظام) الآدمي وباللحم الطري فارتاع وخرج فارّاً.

ووجد (...) عند عطّار خوابي بلحم الآدمي وعليه الماء والملح فسألوه عن علّة اتخاذه والاستكثار منه فقال خفت إذا دام الجدب أن يهزل النّاس... وكان جماعة من الفقراء قد أودوا إلى الجزيرة وتستّروا ببيوت طين يتصيدون فيها الناس ففطن لهم (...) فهربوا ووجد في بيوتهم من عظام بني آدم شيء كثير. وخبرني الثقة أن الذي وجد في بيوتهم أربعمائة جمجمة.

ومما شاع وسمع من لفظ الوالي أم امرأة أتته سافرة مذعورة تذكر أنها قابلة وأن قوماً استدعوها وقدموا لها صحناً فيه سكباج (وهو نوع من الطعام يدخل اللحم فيه) محكم الصنعة مكمل التّوابل فألفته كثير اللحم مبايناً للحم المعهود فتقزّزت منه ثم وجدت خلوة ببنت صغيرة فسألتها عن اللحم فقالت إن فلانة السمينة دخلت لتزورنا فذبحها أبي وها هي معلقة إرباً فقامت القابلة إلى الخزانة فوجدت أنابير لحم (قطعاً) فلما قصت على الوالي القصة أرسل معها من هجم (على) الدار وأخذ من فيها وهرب صاحب المنزل، ثم صانع عن نفسه في الخفية بثلاثمائة دينار ليحقن بذلك دمه.

ومن غريب ما حدث من ذلك أن امرأة من نساء الأجناب ذات مال ويسار كانت حاملاً وزوجها غائب في الخدمة وكان يجاورها صعاليك فشمت عندهم رائحة طبيخ فطلبت منه كما في عادة الحبالى فألفته لذيذاً فاستزادتهم فزعموا أنه نفد فسألتهم عن كيفية عمله فأسرّوا إليها أنه لحم بني آدم فواطأتهم ان يتصيّدوا لها الصغار وتجزل لهم العطاء فلمّا تكرّر ذلك منها (...) وغلبت عليها الطباع السبعية (الحيوانية) وشى بها أجوارها خوفاً منها فهجم عليها فوجد عندها من اللحم والعظام ما يشهد بصحة ذلك فحبست مقيّدة وأُرجىء قتلها احتراماً لزوجها وإبقاء على الولد في جوفها.

ولو أخذنا نقصّ كل ما نرى ونسمع لوقعنا في التهمة والهذر. وجميع ما حكيناه ممّا شاهدناه لم نتقصده ولا تتبعنا مظانه وإنما هو شيء صادفناه اتفاقاً بل كثيراً ما كنت أفِرُّ من رؤيته لبشاعة منظره.

(...) ووجد في بعض الأيام قدر فيها عشرة أياد كما تطبخ أكراع الغنم. ووجد مرة أخرى قدر كبيرة وفيها رأس كبير وبعض الأطراف مطبوخاً بقمح وأصناف من هذا الجنس تفوت الإحصاء... وحكى لي من أثق به أنه اجتاز على امرأة بخرية وبين يديها ميّت قد انتفخ وتفجر وهي تأكل من أفخاذه فأنكر عليها فزعمت أنه زوجها. وكثيراً ما يدّعي الآكل أن المأكول ولده أو وزوجه أو نحو ذلك. ورئي مع عجوز صغير تأكله فاعتذرت بأن قالت إنما هو ولد ابنتي وليس بأجنبي (...) ولئن آكله أنا خير من أن يأكله غيري...

وممّا شاع أيضاً نبش القبور وأكل الموتى وبيع لحومهم وهذه البلية التي شرحناها وجدت في جميع بلاد مصر وليس بلد إلا وقد أكل فيه الناس أكلاً ذريعاً من أسوان وقوص والفيوم والمحلة والإسكندرية ودمياط وسائر النواحي.

وخبّرني بعض أصحابي وهو تاجر مأمون حين ورد من الإسكندرية (...) وأعجب ما حكى لي أنه عاين رؤوس خمسة صغار مطبوخة في قدر واحدة بالتوابل الجيّدة...

هذا المقدار من الاقتصاص كاف فإن كنت قد أسهبت أعتقد أنّي قد قصرت.

وأما القتل والفتك في النواحي فكثير فاش في كل فج ولا سيما طريقي الفيّوم والإسكندرية وقد كان بطريق الفيّوم ناس في مراكب يُرَخِّصُونَ الأجرة على الركّاب فإذا تَوَسَّطُوا بهم الطرق ذبحوهم وتساهموا أسلابهم وظفر الوالي منهم بجماعة فمثّل بهم. وأقرّ بعضهم عندما أوجع ضرباً أن الذي خصّه دون رفقائه ستة آلاف دينار.

وأما موت الفقراء هزالاً وجوعاً فأمر لا يطيق علمه إلا الله سبحانه وتعالى وإنما نذكر منه كالانموذج يستدل به اللبيب على فظاعة الأمر فالذي شاهدنا بمصر والقاهرة وما تاخم ذلك أن الماشي أين كان لا يزال يقع قدمه أو بصره على ميّت أو من هو في السيّاق أو على جمع كثير بهذه الحال وكان يرفع من القاهرة خاصة إلى الميضأة (المقبرة) كل يوم ما بين مائة إلى خمس مائة وأما مصر فليس لموتاها عدد ويرمون ولا يوارون ثم بآخِرِهِ عُجِزَ عن رميهم فبقوا في الأسواق وبين البيوت والدّكاكين، وفيها والميّت منهم قد تقطع وإلى جانبيه الشواء والخباز ونحوه، وأما الضواحي والقرى فإنه هلك أهلها قاطبة، إلا ما شاء الله وبعضهم انجلى عنها اللهم

إلا الأمّهات والقرى الكبار (...) وإن المسافر ليمر بالبلدة فلا تجد فيها نافخ ضربية وتجد البيوت مفتحة وأهلها موتى متقابلين بعضهم قد رمَّ وبعضهم طري وربما وجد في البيت أثاثه وليس له من يأخذه. حدّثني ذلك غير واحد كل منهم يحكي ما يقصد به قول الآخر. قال أحدهم دخلنا مدينة فلم نجد فيها حيواناً في الأرض ولا في السماء فتخللنا البيوت فألفينا أهلها كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿**جعلناهم حصيداً خامدين**﴾، فتجد سكّان كل دار موتى فيها الرجل وزوجته وأولاده. قال ثم انتقلنا إلى بلد آخر ذكر لنا أنه كان فيه أربعمائة دكّان للحياكة فوجدناها كالتي قبلها في الخراب، وإن الحايك في بيت حياكته ميّت وأهله موتى حوله فحضرني قول الله تعالى: ﴿**إن كانت إلا صيحةً واحدةً فإذا هم خامدون**﴾.

قال: ثم انتقلنا إلى بلد آخر فوجدناه كالذي قبله ليس به أنيس وهو مشحون بموتى أهله. قال واحتجنا إلى الإقامة به لأجل الزراعة فاستأجرنا من ينقل الموتى مما حولنا إلى النيل كل عشرة بدرهم قال ولكن قد بدلت البلاد بالذئاب والضباع ترتع في لحوم أهلها، ومن عجيب ما شاهدت أني كنت يوماً مشرفاً على النّيل مع جماعة فاجتاز علينا في نحو ساعة نحو عشرة موتى كأنهم القرب المنفوخة هذا من غير أن نتقصد رؤيتهم ولا أحطنا بعرض البحر وفي غد ذلك اليوم ركبنا سفينة فرأينا أشلاء الموتى في الخليج وسائر الشطوط كما شبّهها ابن حجر بأنابيش العنصل[5] وخبرت عن صياد (...) أنه مر به في بعض نهار أربعمائة غريق يقذف بهم النيل إلى البحر المالح وأما طريق الشام فقد تواترت الأخبار أنها صارت مزرعة لبني آدم بل محصدة وأنها عادت مأدبةً بلحومهم للطير والسباع وإن كلابهم التي صحبتهم من منجلاهم هي التي تأكل فيهم وأول من هلك في هذه الطريق أهل الجوف[6] عندما انتجعوا إلى الشام وانتشروا في هذه المسافة مع طولها كالجراد ولم تزل يتواصل هلاكهم إلى الآن وانتهى انتجاهم إلى الموصل وبغداد وخراسان وإلى بلاد الروم والمغرب واليمن ومزّقوا في البلاد كل ممزق.

وكثيراً ما كانت المرأة تتملص من صبيتها في الزحام، فيتضورون جوعاً حتى يموتوا، وأما بيع الأحرار فشاع وساع عند من لا يراقب الله حتى تباع الجارية الحسناء بدراهم معدودة وعرض عليّ جاريتان مراهقتان بدينار واحد ورأيت مرة أخرى جاريتين إحداهما بكر يُنادى عليهما بأحد عشر درهم. وسألتني امرأة أن أشتري ابنتها وكانت جميلة دون البلوغ بخمسة دراهم فعرّفتها أن ذلك حرام فقالت

خذها هدية. وكثيراً ما يترامى النساء والولدان الذين فيهم صباحة على الناس بأن يشتروهم أو يبيعوهم وقد استحل ذلك خلق عظيم ووصل سببهم إلى العراق وأعماق خراسان وغير ذلك.

وأعجب من جميع ما اقتصصناه أن الناس مع ترادف هذه الآيات عاكفون على أصنام شهواتهم لا يرعوون منغمسون في بحر ضلالاتهم كأنهم هم المستثنون فمن ذلك اتخاذهم بيع الأحرار متجراً ومكتسباً ومنه عهارهم بهؤلاء النسوة حتى أن منهم من يزعم أنه افتض خمسين بكراً ومنهم من يقول سبعين.

وأما خراب البلاد والقرى وخلوّ المساكن والدكاكين فهو مما يلزم هذه الجملة التي اقتصصناها وناهيك أن القرية التي كانت تشتمل على زهاء عشرة آلاف نسمة تمر عليها فتراها دمنة وربما وجد فيها نفر وربما لم يوجد (...) ومما يقتضي منه العجب أن جماعة (...) منهم من أثرى بسبب متجره في القمح ومنهم من أثرى بسبب مال انتقل إليه بالإرث ومنهم من حسنت حاله لا بسبب معروف، فتبارك من بيده القبض والبسط.

**بمثابة الخاتمة:**

## الأقربون الأَولى بأن نأكلهم قبل سواهم!

كنّا قد بيّنا على مستوى المقدّمة، ومقارنة بين الإنسان والحيوان أن الإرث البيولوجي لدى الإنسان أكثر هشاشة ومُرُونَةً وانمياعاً من إرث الحيوان. هذه الخصوصية الانتربولوجية هي التي ممكنت الفعل التثقيفي التحضيري لدى الإنسان فبدا أفق الإنسانية إنما هو أفق انفتاح بامتياز، في حين إنّ نظام الحيوانية إنما هو نظام مغلق ذلك أن كل ما يؤتيه الحيوان على مستوى السلوك لديه إنما هو مجموعة ردود أفعال مرسومة مسبّقاً أو «ما قبليّاً» وفق لغة الفلاسفة، من خلال ما يسمّى «البطاقة الصّبغية» الوراثية.

انطلاقاً من هذه الملاحظة تبينّا أن إقامة الإنسان في الوجود وترتيب مجموع علاقاته بالطبيعة أو بالآخر أو حتى بنفسه إنما تتم من خلال إرثه الاجتماعي الثقافي الحضاري التاريخي.

إنّ هذا الاستنتاج يقودنا إلى التساؤل بعد إطلاعنا على الأرشيف الذي وَسَمْنَاهُ بأرشيف: «المهول في أخبار الإنسان الآكل والمأكول» نبيّن:

**أوّلاً:** من جهة مدى هشاشة جمّاع الإرث الثقافي أمام الحاجة ذلك أن مجموع القيم الدينية والأخلاقية والعرفية لا تصمد أمام اجتياح الحاجة وهو ما تفطن إليه اللسان العربي القديم حينما قرن بين الحاجة والشوكة كما ورد في أكثر من كتاب في اللغة من ذلك مثلاً يقول ابن دريد في كتابه «الملاحن» مُحَدِّدَاً بكل دقة الحاجة: تقول العرب: «والله ما سألت فلاناً حاجة قط والحاجة ضرب من الشجر له شوك، والجمع حَاج» (ص 7، الفقرة الأخيرة، المطبعة السلفية، مصر 1347 هـ) كما يبيّن لنا من جهة أخرى تأمل المادة اللسانية اللغوية (ج/ و/ ع) أنّ هذه المادة نحت منها العربي القديم كلاً من الجوع والوجع، فالجوع يحيلنا على الوجع والألم تماماً كما يحيلنا الوجع والألم على الجوع. هذه الملاحظة تنسحب تماماً على مادة لسانية أخرى وهي: (ف/ ق/ ر) منها أشقّ الفقر الفقر الذي هو عدو الإنسان عموماً والعربي خصوصاً، وهي تفتح على القفر وهو الخواء والفراغ والفاقة في حين أن الإنسان، مطلق الإنسان، إنما هو كائن ثقب، يخشى الفراغ. بهذا المعنى فإن تلازم القفر والفقر والجوع والوجع في لاوعي العربي القديم والمعاصر يربط بينهما «رباط غريب أشد من ذلك الذي يجمع بين اللّذة والألم» وفق عبارة رائعة للفرنسي باشلار.

**ثانياً:** نستنتج أنّ أكثر المعطيات قداسة لا تستطيع أن تصمد أمام ضغط الحاجة فالدين مثلاً والذي هو تعاقد في ماهيته لم يستطع أن يصمد أمام سلطة الحاجة لحظة تكثّف الوعي الكوارثي؛ فالهروع إلى الدين أو إلى الميتافيزيقيا عموماً ليس ميكانيكياً آلياً وأكثر من ذلك يمكن للإنسان الديني/ الريليجيوسي اللاكتابية القديمة أو المعاصرة والتي تعيش على حاسة دينية طَوْطَمِيّةٍ كما ورد في كتاب الإنسان والدين: «من أن الشعائر الدينية/ منها ما يرمز/ إلى أكل الإنسان لله أكلاً تعبّدياً» (ص 60 يبيّن لنا المطهّر بن طاهر المقدسي (507 هـ)عن بعض القبائل العربية كيف أجبرتها الحاجة على أن تنقلب ضد إلاهها: «...واتّخذ ـ بنو ـ حنيفة إلهاً من حيس عبدوه دهراً ثم أصابتهم مجاعة فأكلوه، فقال بعضهم:

أكلت حنيفة ربّها    زمن التقحم والمجاعة
لم يحذروا من ربّهم    سوء العواقب والتّباعة

وقال آخر:

أكلت ربّها حنيفة من جو    ع قديم بها ومن إعواز

ذلك ما ورد في كتاب «البدء والتاريخ» (المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص 31-32).

**أما ثالثاً**: بإمكاننا أن نستنتج أن كل علاقات القرابة من أبوة وبنوة وعمومة وخؤولة وسائر ما يسمّيه العرب القدامى «علاقات الطّين» تماماً كما الأمر بالنسبة لعلاقات الدين فهي لا تصمد مهما كانت متانتها أمام الحاجة. ونتبيّن ذلك في «الذرائع» التي يقدمها هذا الآكل أو تلك الآكلة لحظة الاستنطاق أمام الأمير؛ من ذلك ادّعاء نسب القرابة[7] التي يشرع به الآكل لعلاقته بالمأكول: «أنه ولد ابنتي أو إنّه زوجي أو إنها جارتي».

ألم تنقلب منظومة العلاقات المغلّفة سابقاً بالقداسة فخرجنا من أفق «الأقربون أولى بالمعروف» إلى أفق «الأقربون أولى بأن نأكلهم»، «أولى بالأكل».

**رابعاً**: أن الإنسان الذي هو أكثر الكائنات حاجات: حاجات مادية وحاجات نفسية بمعنى حاجات لا تخلقها لديه الطبيعة وإنما تخلقها لديه قسرا الثقافة التي باستطاعتها ضد الإنسان وإن كانت من نتاجاته، هذه الملاحظة تجعلنا ننتبه إلى ظاهرة اشتمل عليها أرشيف (المهول في أخبار الآكل والمأكول) وتتمثل في أن الفقراء ليسوا وحدهم الذين مارسوا أكل اللحم الآدمي وفعلهم في نهاية التحليل تبرره الحاجة، يبرّره وجع الجوع وعنف الفقر لكن الأثرياء أو من يطلق عليهم الطبيب والمؤرخ والفيلسوف عبد اللطيف البغدادي (557-629 هـ) «المياسير» و «المساتير» فهؤلاء بدورهم قد مارسوا «اللّحْدَمِيَّةُ» (أكل اللحم الآدمي) في أبشع أشكال الانتربوفاجيا لا يجبرهم في ذلك منطق الحاجة المادية وإنما منطق الحاجة النفسية أو ما أطلق عليه الفيلسوف البغدادي منطق «الاستطابة»: «أكل اللحم الآدمي المعد بالتوابل الجيّدة»! إن قيمة هذا الأرشيف لا تكمن في قيمة ما قاله ولا في قيمة ما قلناه وإنما تكمن في ما سكت عنه وما سكتنا عنه!

بإمكاننا أن نقيم في هذا التساؤل: من منا الآكل؟ ومن منّا المأكول؟ ومن سيؤرخ للخبر «المهول» بعدنا؟!

أورد هذا التساؤل وفي ذهنه ما ورد في المتون القديمة «إن من حسن الإيمان إطعام الطعام ولَين الكلام»[8].

# المصادر والمراجع والهوامش

(1) تراجع هذه التسميات في كتاب الألفاظ، قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمية، بيروت.

(2) راجع لسان العرب: مادة أكل.

(3) كتاب الإفادة والاعتبار، عبد اللطيف البغدادي، دار ابن «زيدون» بيروت، لبنان.

(4) الميضأة: القرافة أو التربة.

(5) العنصل: جنس زهر من فصيلة الزنبقيات يعيش في أوروبا وآسيا وإفريقيا وله بعض المنافع الطبّية.

(6) الجوف: اسم عدّة مواقع منها الساحل الممتد بين مكّة والمدينة. ومنها إقليم بين نجران وحضرموت قاعدته مأرب. وجوف السرحان ناحية في جزيرة العرب شمالي نجد على حدود الشام قاعدتها دومة الجندل ويبدو أن الجوف الأخير هو المقصود.

(7) العرب تحدد أسماء القرابة فتقول: القرابة والنّسب، والعترة، والورث، والورثة، والكلالَة والعَصَبة، والعشيرة، والأزبيّة، والخَلَفُ والعَقب. ينظر: «جواهر الألفاظ» لـ قُدامة. ص 325.

(8) يراجع فصل «فصل إطعام الطّعام» من كتاب: «مكارم الأخلاق».

لقد ورد: «عن عمرو بن عبسة السلمي قال: أتيت النبي ﷺ فقلت: ما الإسلام؟ قال «إطعام الطّعام ولين الكلام...». الكتاب المذكور. تأليف الإمام الطّبراني (المتوفى سنة 360 هـ).

(*) في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة». تأليف: عبد اللطيف البغدادي (557 -629 هـ). المحقق: أحمد غسّان سبانو. الناشر: دار ابن زيدون (بيروت ـ لبنان)، دار قتيبة (دمشق ـ سوريا). (الطبعة الثانية 1404 هـ/ 1984 م.

(*) كتاب: (الملاَحِن).

تأليف أبو محمد الحسن بن دريد الأزدي. صحّحه وعلّق عليه وذيّله: أبو إسحاق إبراهيم اطغيّش الجزائري. النّاشر: المطبعة السنفية بمصر، القاهرة (1347 هـ).

كتاب: (جواهر الالفاظ).

تأليف: أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي.

تحقيق: محيي الدين عبد الحميس.

الناشر: دار الكتب العلمية (بيروت ـ لبنان).

الطبعة الأولى 1399 هـ/ 1979 م).

(*) كتاب: (البدء والتاريخ).

المنسوب إلى أبي ريد أحمد بن سهل البلخي وهو للمطهّر بن طاهر المقدسي. المتوفى في بغداد سنة 507 هـ.

(6 أجزاء في مجلّدين).

الناشر: مكتبة الثقافة الدينية (بور سعيد ـ مصر)، دون تاريخ، دون مزيد توثيق.

(*) كتاب: (الإنسان والدّين).

إعداد: المكتب العالمي للبحوث. سلسلة: (معارف الإنسان).

مشورات المكتب العالمي، بيروت ـ لبنان (1404 هـ/ 1983 م).

(*) فريدريك بيتشه:

«مساهمة في جينيالوجيا الأحلاق».

ترجمة: أنجيل كرومر ماريتي.

نشر: سلسلة 10\18 (الاتحاد العام للناشرين، باريس ـ فرنسا)، ماي 1982.

(*) كتاب: (إغاثة الأمة بكشف الغمّة).

المؤلف: تقي الدين المقريزي. اعتمدنا نسحته دون توثيق لقدمها.

(*) كتاب: (من أجل نظرية في الدين).

المؤلف: جورج باطي. الناشر: غاليمار ـ باريس 1982.

(*) كتاب: (لسان العرب).

المؤلف: ابن منظور. الناشر: دار الفكر (بيروت ـ لبنان)، 1983.

(*) كتاب: (مكارم الأخلاق).

المؤلف: الإمام الطّبراني (360 هـ).

تحقيق: د. فاروق حمادة.

الناشر: مكتبة المعارف. الرّباط ـ المغرب. طبعة أولى 1400 هـ/ 1980 م.

## في التسميات البيّنات للجُوع وحواشيه:

### باب الجوع

جاعَ، وغَرثَ وعَصِبَ، وسَغِبَ، وجَعِمَ، وقَرِمَ، وضَرِمَ، وشَذي وتَوَجَّسَ، ووجم، وأظَّ، وخَرِص، وخَصِر، وخَمِص.

ورجل جائع، وجُوعان، وغَرثان، وشَهْوان، وعاصِب، وساغب، وسَغْبان، وجَعِمٌ قَرِم، وشَذْيَانٌ ضَرِم.

وامرأة جَوْعى، وغَرْثى، وشَغْبى، وسَذْيَى، ووَحْمَى.

ويقال: نالته مجاعة، ومَخْمَصَة، وخَصَاصة، ومَسْغَبة.

ويقال: ناله جوع، وجُؤود، وخَرَص، وضَرم، وقَرَم، وسَغَب، وعُصُوب، وشَذَىً.

ويقال: له جوعٌ يرقوع، وجُؤد شديد، وخَرَصٌ نَسَّاس، وجوع دَقِيع، ودَيْقوع، وخِنْتَار، وناله جوع مَاسّ، وسَغَبٌ نَاسٌ، وقرم شُماق.

### باب الشبع، الأكل

شبع الرجل، وأقتر، وكنِب، وكظَّ، ومَعا، وأوِن.

ويقال: أكل حتى أقتر، واكتظَّ، وأكنب.

ويقال هذا: هذا سغبان، وهذا عاصِب، وذا كاتب، لَقِم الشيء، والتقمه، ولَهِمه، والتهمه، وهَقِمه، وزَقمه، وازدقمه، وبلَعه، وابتلعه، وسَرَطَه، واسترطه، وزَرَدَه، وازدرده، رَهْظَمه، ورمَّطَه، وبَهَوَره، وقَصْمله.

ويقال: لَمَجه، ومَلَجه: إذا تناوله بفمه، ولطعه بِلِسَانِه، ولحسه، وعَرَق اللحم من العظم، وتَعَرَّقه، واعترقه، ونهسه، ونهشه، وعَرَمه، واعترمه.

### باب منه

أكَل، وطَعِم، ورَتَع، وقَشِم، وسَحِب، وكَشِب، وكَشَا، ومَشِع، ومَجِع، ومَظِع، وحتَر، وحاق، وهذِم، وعَذِم، وحزر، ولَبِن..

ويقال: خَضِم، وقَضِم، وقَضِم، ولاَكَ، ومَضَغ، وعَلك، وألك.

ويقال: مَصَّه، وامْتَصَّه، وامْتَشَّه، وتمَشّشه، ومَكَّهُ، وامتكّه، وتمكّكه، ومَقَّه، وامْتقَّه، وتَنَمَّقَه، وتَمَخَّخَه، وتنقَّاه: إذا مصَّ مُخَّه.

اقْتَفَّ الطّعام، واشْتَفَّ الشَّراب، واسْتَفَّه.

لَدَدْتُه، وأوْجَرْتُه، ونشَّعته، ونَشَغْتُه، ونَشَعْتُه، وجَرَّعْتُه، والاسم اللَّدُودُ، والوَجُور، والنَّشُوع.

## باب منه

رَضِع، ومَقِل، وزَغَل، وعَمج، ومَلج، ومَصد، وكَعم، ومِغك، وهقم، وتهقم.

أزغلت الحمامة فَرْخَها، وغرَّته، وزقَّته، ومَجَّت في حَلقه، ورَمَت الحَبَّة، ولَفَظَتْها.

الخيل تعتلف، والغنم تَسُوم، والكَلأ والرُّعاة يسيمونها، والبعير يهمي: إذا دَبَّ ورعى وتمشَّر: إذا سار ورعى، وأمْشَقْتُه أنا، والغنم تنفش في المرعى ليلاً، والجارح يطمح، والسوسُ يَعُبُّ الصوف ويقرمه، والجراد يَلْحَس الشَّجَر، والنحل تجرس النبات، واللسُّ: تناول الحشيش بالجَحْفَلَة.

ويقال: مَا حَتَرت شيئاً، ولا ذُقْتُهُ، ولا طَمِعْته، ولا عَرَفْته، ولا عَذَقْته.

اللُّهنَة، والسُّلْفَة، واللُّمْجَةُ، واللُّهْجَة، والسُّفْكَة: ما تَقَدَّم الطَّعام.

ويقال: لَهَنْت القَوْمَ، وسلفتهم، ولمجتهم، ولَهَجْتَهُم، وسَفَكْتَهُم والتهنت.

الوَجحبَة، والْوَذْمَة، والْحَيْنَة: أكلة واحدة من اليوم إلى مثله، والصَّيْرم، والكعزْزَمَة: أكله نصف النهار.

## باب العَطَش، وشدّته

عَطِش، وبَغِر، ونَجِر، وغَلَّ، ولَهَثَ، ولَهِب، ولابَ، وعَامَ، وحَامَ، وهَامَ، وآمَ، وناعَ، وظَمِىءَ، وصَدِي، وسَهِف، وأوِمَ، واستَلْوح، ولاَحَ، وأَمح.

ويقال: رجل عطشان، وظَمْآن، ونَجْران، ولَهْثان، وعَيْمان، وهَيْمان،

وصَدْيان، وبَغِر، وحائم، وصادٍ، ولائح، وآمح.

ويقال: اشتدّ عَطَشه، وبَغَره، ونجَره، وغُلَّته، وغَليله، ولُؤَامه، وغَيمه، وأوَامه، وظَمَؤُه، وهَمَؤه، وصَدَاه، ولهاثه، ولوَاحه.

ويقال: رَوِي، وثمِل، وقَبِيء، ونَقَع، وقَصَع، وبَضَع، وَغَلجَ.

ويقال: أرويت ظمأه، وقَصعْتُ صَرَارته، وصَرائره، ونَقَعْتُ غَليله، وبَضَع من الماء بضوعاً، وغَلِجَ منه غَلَجاً: إذا أكثر ولم يَرْوَ.

هَجَا غَرَثُه، وسَجَا سَغَبه، وهَدَأ جُوعه، وسَكَن قَرَمه، وذهب ضِرام الجوع عنه وخَفَّ عَنه شَذَاه، وحَسُّه.

نقع الماء غُلَّته، وقَصَع صَرَارته، وأرْوعى صعداه، وبَرَّد غَليله، وأزال عُطاشه، وسَكَّن أُوامه، وأطْفَأ احتدامه، ولَوحه، ولُؤَامُه، وعيْمه، والتهابه، ولُهاثه، ولؤابه.

وشَرِبَ، وكَرَع، وشَقَعَ، ومَقَع، ونقع، وجَرعَ، وقَصعَ، وشَرَع، وبَضَع، ورعضَع، ومَجَّ، ونَشَح، ونَشَج، وعَلِس، وقلن، ومرز، وعَبَّ ورَضب، ورَشف، وهَرْشَف، ورَفَّ، وقَحفَ، واعْتَصر، وعَبّب، وعَلَّ، ونَهَل، وقَبأ، ولَحَس، ونَقَب، ونغب، وفجس، وطفح، وصفح.

ويقال: هو يَكْرَع في الماء، ويَشْقَعُ في الإناء، ويمقع الشراب، ويَنْقع غلته بالأكواب، وقَصَع جُرَع الماء: أي بلعها، وجَرَعها، واجترَعها، وتجرَّعَهَا.

ويقال: هو كثير الشَّراب، شديد العَبِّ، مُتَّصل الرَّضب، دائم النغب، كثير الكُروع، شديد التُّروع، دائم الشَّقع.

ويقال: مصَّ الماء، ورَشَف، وهَرْشَفه، ورفَّه، وحساه.

النَّغْبَة، والحُسْوة، والنُّشْجَة، والمُزْرة، والرَّشْفَة، والهَرْشَفَة، والرَّضْبَة.

**«كتاب الجواهر»**

**ملاحظة:** سمّت العرب مُجَّاعَ بن مُرارة. والمجّاعة عن المجع والمجيع: التمر واللبن. يقال: «تمجع القوم إذا أكلوا التّمر واللّبن».

انظر ابن دريد، كتاب: «الاشتقاق»، ص 348الفقرة الثالثة.

# مقدمة في جينيالوجيا
# حداثة العرب الأولى

# شذرات المدخل

## I

«وإنّي لأعذر العَوَام وأمثالهم العارين من الحِكْمَة أن يغلطوا في تدابيرهم الفاسِدَة ويخفى عليهم وجْهُ الصّواب فيرُوموا الحَلّ بما يفسدُ (...) بمَا يخالف الواجب لخفاء القوانين العلمية عليهم وأمّا أن يجْمَعَ الواحِدُ بين حِكْمَة العلماء الجهّال فهو أعجب العَجب».

**أبو إسماعيل الحسن بن علي الطّغرائي**
**كتاب: «حقائق الاستشهاد: رسالة**
**في إثبات الكيمياء والرد**
**علي بن سينا»، ص 69، الفقرة الثانية**
**دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق، 1982**

## II

تقول العرب: «والله ما سألت فلاناً حاجة قط: والحاجة ضرب من الشجر له شوك والجمع حَاجٌ».

**كتاب «الملاحِن» ص 8**
**ابن دريد الأزدي، المطبعة السلفية**
**القاهرة، مصر، 1347 هـ**

## III

وما من صورة من صور العالم بأسره إلاّ وفيها من معاني الإنسان. فهو صورة الصور ومعنى المعاني، وهو المركز والمحيط وهو الأول والثاني.

**محمد بن طالب الأنصاري (ت727 هـ)**
**المعروف بشيخ الربوة الدمشقي**
**كتاب «نُخْبَة الدهر في عجائب**
**البر والبحر»**

حينما نطرح ما يسمى بإشكالية الحداثة، إن على مستوى العلم، أو فلسفة العلم أو السياسة، أو فلسفة السياسة، أو الشعر والشعرية، فإن مدار حديثنا يتمحور بالأساس حول الإنسان، وأكثر من ذلك فحتى العلوم المسمّاة بالصحيحة بتلويناتها المختلفة، يظل، الإنسان مركز اهتمامها الرئيس، هذا من ناحية، أمّا من ناحية ثانية ـ وحسب ما يبيّن لنا تاريخ الأفكار وتاريخ تشكل الأيديولوجيات ـ فإنه لا يمكن فهم الإنسان إلا في إطار المجتمع، من خلاله وفي صلبه.

استحضار كلمة المجتمع يستدعي بالضّرورة استحضار الثقافة والحضارة وفق التصوّر الانتربولوجي، ومن هنا لا يمكن أن نطرح إشكالية الحداثة إلا بتمثّل الإنسان في أبعاده المختلفة ونعني تمثله باعتباره كائن ضروب متعددة ومعقّدة ومتشابكة من أشكال الوعي الإجتماعي: مثل الوعي السحري/ الأسطوري والوعي الاعتقادي/ الديني والوعي الحقوقي/ السياسي/ الأيديولوجي والوعي النقدي الفلسفي والوعي اللساني/ اللغوي والوعي الجمالي الفني والتي يثوي وراءها جميعاً الوعي بالموت. والموت المادي والموت الرمزي الذي ترتسم من خلاله المسافة بين نظام الحيوانية وشكل وجودها في وجودها في الوجود والإنسانية وشكل إقامتها في العالم إن كانت إقامة مادية/ انطولوجية أو رمزية مجازية.

طالما أنه لا يمكن الفصل أنطولوجيا بين الإنسان من ناحية، باعتباره كائن وعي وممارسات مادية ورمزية عن ثقافته وحضارته المكوّنة من ذلك المجموع المعقد من الرموز والمؤسسات والممارسات فإنه لا يمكن من ناحية ثانية فصل ضروب الوعي هذه عن بعضها البعض إلاّ بصفة إجرائية، يصبح من حقنا أن نميّز بين أشكال التمثل الاجتماعي هذه، ذلك أن التقاطع بين اللساني في الأسطورة

واللساني في الدين واللساني في الشعر وفي الأيديولوجيا يمثل حقيقة واقعية.

إن هذه الشبكة المعقدة من الجهاز/ الأجهزة الرمزية هي التي تمثل أولى الإشكاليات التي يتوجب على المسلكية الحداثية الوعي بها نقدياً، والتعرف على البنى التي تتحكم في آليات انتاجها تعرفاً كشفياً/ استكشافياً داخلياً وليس تلمساً خارجياً بَرَّانيّاً.

طرح إشكالية الحداثة يتضمن، وفق صيغ مختلفة، استحضار الآخر، ونحن، الآخر، بالنسبة لنا أكثر من طرف وحضوره أكثر من حضور وهو يجبرنا على أن نفكر فيه وفق منطق مزدوج فهو النموذج الذي ننفث فيه وفي واقعه المعيش تحديداً، كل مرتجياتنا وأحلامنا وتطلعاتنا نتيجة لتجارب متكررة تمثلت في سلسلة من الإحباطات والإخفاقات والإنكسارات والهزائم الواقعية الحقيقية أو الوهمية المتخيلة ولكننا في نفس الآن نعتبره المسؤول الأول عن تقهقر وحتى تراجع وانكسار ذواتنا أمامه...

هذا الوضع الأقرب ما يكون إلى السيزيفية هو ما يجعلنا أشبه ما نكون في وضع كلينيكي/ عيادي/ سريري، ويكفي أننا نعي بأننا لسنا على أحسن ما يرام حتى يبقى للأمل فُسْحة، وهو ما يبرّر مساهمتنا بهذه «المقدمة في جينيالوجيا الحداثة».

إنني سأنطلق من موقع الفيلسوف الذي يؤمن بضرب من البداوة المعرفية والتقاطع المعرفي، وأتمثل الآخر الذي نفترض أنه أسّس حداثته وحتى ما بعد حداثته.

فمن هو الآخر(*)؟ إنه بالنسبة لنا ذلك الذي استطاع أن يحدث مجموعة من التحولات الحاسمة في مسار تاريخه سواء في ما يتعلق بنظرته للكسمولوجيا والكونيات عموماً أو للأنتروبولوجيا والإنسان عموماً أو للسياسة وفق تلويناتها المتعددة.

الملاحظ أن الآخر بتقنياته الصيدلية والحربية والبيولوجية والتكنولوجية الفضائية وغيرها هو الذي يمثل مكبوتنا المعرفي؟! بمعنى أنه قد استطاع أن ينجز على أرض الواقع ما أنجزه قدماؤنا على مستوى الميثولوجيا، على مستوى الخيال، على مستوى اللاّواقع.

يبدو كأننا بالآخر، الغرب، لم يسلب منّا فقط هويتنا الحضارية وإنما سدّ الطريق أمامنا على إمكان مواصلة الحلم وإن على صعيد أسطوري ميثولوجي ومن هنا تحديداً، نفهم تناقض المواقف تجاه ذلك الآخر، إذ أننا وبطريقة سرية لا واعية نعتبر أن الجنّة لا تزيد عما حققه الغرب وأنجزه فأنتجنا نظرة سبحانية يقودها منطق سرّي لا يمكن وصفه إلا بالمنطق العجائبي فتجدنا نُجَمِّلُ مَا يُجَمِّلُ ونُقَبِحُ مَا يقبّح ونمدح ما يمدح، فيصبح الجميل لدينا جميلاً مستعاراً والقبيح قبيحاً مستعاراً والممدوح لدينا ممدوحاً مستعاراً.

في هذا الإطار لا ننتبه إلى نصوصنا الأدبية، وصورنا السنمائية وآثارنا الفكرية وفلسفتنا العفوية المتضمنة في أمثالنا وحكمنا التشعبية إلاّ ما اجْمَلَّ واحْلَوَّ في عين الآخر.

المسألة أخطر مما نتصوّر للوهلة الأولى إذ أصبحت تتعلق بشرعية وجودنا من ناحية وبمشروعية ومرجعية الآخر بالنسبة لنا. هذا النّموذج وفق ما أسميناه بالنظرة السبحانية الموجبة لا بدّ أن يَكون ـ إن أردنا أن نكون ـ هو مستقبلنا وأكثر من ذلك هو الأعْيُن التي بها نرى، والآذان التي بها نَسْمَعُ والحوّاس التي بها نتلمّس الأشياء ونتذوّق بها الطّعوم ونتنصّت للأصوات ونحدس حتى، وليس ذلك فقط، الآخر يحدّد ماضينا كذلك إذ أصبحنا ـ انطلاقاً من هذا التصوّر الميتافيزيقي السبحاني للغرب ـ نبحث لنا عن خصوم من بيننا ليس من الأحياء فقط، وإنما من بين الأموات كذلك إذ نجد صراعات فكرية عنيفة نخوضها راهنيّاً لحظيّاً ضدّ من اعتبرهم الغرب تاريخياً «محافظين» و «رجعيين» و «متصلّبين» و «معطّلين» للعقول والأيدي في ثقافتنا.

في مقابل هذه النظرة السبحانية الميتافيزيقية، للآخر: الغرب، نظرة موجبة تقابلنا طروحات يمكن تسميتها بدورها بالسبحانية المضادة فكيف ذلك؟

وفق منطق متصلب، تشطر هذه النظرة العالم إلى نصفين اثنين: خطّين متوازيين لا يلتقيان إلا بإذنه: خير/ شرّ، دار سلام/ دار حرب، دار كفر/ دار إيمان ملائكية مطلقة وشيطانية مطلقة، فكأنّما الغرب بكل ما أنتج إنما هو محنة وامتحان للأنا المحلي حتى يدرك حقاب النسيان، والنسيان تيهٌ، إذ لم يعد يسلك وفق ما أملاه عليه النموذج القَدمُوسُ/ القديم، ولا يزيد وجود الغرب على أن يكون عبْرَة

مزْدَوِجَة الدّلالة، فهو نمُوذَج هذه المرأة أيضاً لكنه ليس نموذجاً للإحتذاء إنّما نَمُوذَج للاتّقاء.

إن ما يعنيني أساساً، ومن موقع فلسفي، متعدّد المداخل، هو الاعتناء بالغائب الذي مثّل عائقاً إبستيمولوجيا وإيديولوجيا أمام النّحن فما المقصود بالغائب؟

أعني بالغائب أساساً المسافة النقدية التي هي من أوكد المهمّات التي ينص عليها الفعل الفلسفي في ماهيته: إنّ النظرة الأولى قد اختزلت فيها الأنا المسافة بينها وبين الآخر إلى حدّ الامّحاء وأكاد أقول إمّحاء بالمعنى الصوفي والذوبان المطلق والذي ينم عن فقدان شامل لأي شكل من أشكال المناعة: «لو وصلنا لما رجعوا» هكذا ورد في المتون القديمة القول في المتصوّفة وباختصار، لقد تماهى المقهور بالقاهر والمجلود بالجلاّد والضحية بالسفّاح لقد أصبح الآخر حاضراً ليس بالجسد، بالمادة، بالتقنيات في مراسيم الإشهار والاحتفال وحتّى في الوقائع الجَنَائِزية إذ لم يعد يُقرأ على الموتى لدينا ما تيسّر من قصار السور القرآنية وإنما نشيّع الأحبّة والأعداء أحياناً بأكاليل الزّهور على الطريقة الأرستقراطية والبرجوازية ومشتقاتهما. فالآخر حاضر في تلك الآلة التي بها نحلم ومن خلالها وبها نرجو ونتمنى ونغضَبُ ونحتجّ وبها ومن خلالها أيضاً نصوغُ كلّ أشكال إقامتنا في العالم، الثقافة، أقصد العقل وتحديداً الخيال وخاصة الخيال منتج التصوّرات والصور.

أمّا المعوق الأساس لدى ما أسميناه النّظرة السبحانية المضادة فهو يتمثل كذلك في غائب، فالغائب لديها في تعاملها إن مع الآخر المحلي الذي مضى أو مع الآخر المعاصر بحداثته إنما هو المسافة النقدية التي من خلالها نستطيع أن نوفر شروط إمكان فهم الآخر: عقليات، وممارسات، وسياسات، وآليات تفكير.

فإذا كان الآخر هو الجنّة بالنسبة للطرح الأول فإن الآخر بالنسبة للطرح الثاني إنما هو الجحيم والكفر بالمعنى العميق للدلالة اللسانية، فماذا لو نمارس فعل تفكيك هذين الموقفين بالاستناد إلى ما توفره الحقول الدلالية لهذين المعجمين؟

إن كلمة الجنّة التي تعود إلى الجذر اللغوي (جَنَنَ) توفر لنا إمكان الوقوف،

على، مكبوت النظرة الأولى. تحيلنا الكلمة على كل معاني الإختفاء والاستتار إذ نقول جَنَّ الشيء يَجُنهُ جَنَناً بمعنى سَتَرَهُ. وكل شَيْء سُتِرَ عنك فقد جُنَّ عنك، وجَنَّهُ اللّيل يَجُنُّهُ يَجُنُّهُ جَنَناً وَجُنُوناً وجَنَّ عليه يَجُنّ، جُنُوناً وأجَنَّهُ: ستره ومنها كذلك اسْتَجَنَّ استتر بشيء، ونقول جَنَّ الميّت جَنَناً وأجَنَّهُ بمعنى ستره ومنها الجَنَنُ وهو القَبْرُ لستره الميّت كما تطلق على القبر ذاته ومنها الجنين: المقبور، ويسمّى القلب: الجِنَانُ لاستتاره في الصّدر ويسمى الجنين كذلك: الولد مَا دام في بطن أمّه ومنها المِجَنُّ وهو التّرس وسمّيَ كذلك لأنّه يُواري حامله زمن الحرب أي يستُرُهُ ومنها الجِنّ وهو المستَترُ عن العَيْن والجِنَاية ذلك الفعل الذي يقود إلى ذاك المحل العمومي حيثُ يُستخدم فيه الوقت أقصد العمر، ـ وهل هناك أقدس من العمر ـ ذلك المكان العمومي الذي هو السجن إذ هو المكان الذي كلّما اشتدّ سواده وأبهمّ وأظلمّ واحْلَوْلَكَ إلاّ وضعف البصر لدى السّجين وضاقت فسحة الأمل لديه فينتقل من السّجن المادي إلى السجن الرّمزي فيتكثّف لديه الغياب...

بقدر ما تحتجّ الأنا على الواقع المحلي البائس الميؤوس منه جملة ونفصيلاً، ترتمي في مجالات الفضاء الثقافي للآخر، فما استتر واختفى الآن وهنا، قد تجلّى وتمظهر عند الآخر هناك بعيداً بعيداً أو قرباً قريباً فتجدنا نبني لنا نمطاً من الفسح الحيوية الحياتية كما لو أننا من الباريسيين أو اللّنديين أو إلى آخر القائمة.

لماذا كل ذلك؟ لماذا كل هذا؟ أرض الغرب هي أرض الممكن وأرض الوطن هي أرض المستحيل وهو ما يفسّر ذلك الانجذاب الذي وسمناه ـ سلفاً بالانجذاب الصوفي والذي يسكن بعض نخبنا العالمة نحو الغرب، وأكثر من ذلك وتماشياً مع منطق تماهي المقهور بالقاهر القهّار يستبطن هذا المثقف أحكام الآخر، تلك الأحكام التي تفنّن الآخر بالذات في نحتها وتشقيق معانيها وإصدارها حول النحن فنسمع من مثقّفنا نعوتاً انسلاخية/ استنساخية تشير جميعها إلى أن حضرته الزكية وطلعته البهية لا تتشرف أن تكون منّا، وأكثر من ذلك تجده ينعى، مكيلاً السّباب واللعان/ اللعن لما يسمّى المشؤومة صدفة الميلاد!!!

أما النموذج الثاني للنخبة العالمة فإنه يتّسم بمواقف نكوصية إن على مستوى السلوك أو الرؤية إلى العالم فتجده يعيش بذات مستعارة هو الآخر لا يتماهى مع الموجود، ذلك أنه يعتبره مغضوباً عليه جملة وتفصيلا وإنما تجده يعايش الأطياف

وأقصد الأموات الذين يستجديهم باعتبارهم من ذوي القربى ويناشدهم باسم العصبية والدم بأن يفكروا له وعوضاً عنه ضد كفر الغرب، وكلمة الكفر التي تشي بمكبوت ما أسميناه بالنظرة السبحانية المضادة فهي تشير إلى كل معاني الحجب والتغطية لذلك يبدو الغرب، كما لو أن الاقتداء به يرادفه موضوعياً الدخول إلى مجالات الكفر واجتراح العصيان والدخول إلى الجحيم فهو نموذج أيضاً لكنه نموذج شيطاني وليس بالنموذج الملائكي لذلك فهو للارتقاء وليس للاحتذاء والله بما أسبغه عليه من علم وتكنولوجيا وانفجارات معرفية لم يرد، له بذلك كلّه إلا الامتحان والمحنة ولكن يبدو أن ذواتنا نحن لم تسلم من هذا الامتحان ولا من هذه المحنة!

أشير في هذا السياق في شكل استطراد عابر متسائلاً عمّا إذا كان من سبيل الصدفة الخالصة أن تكون العرب اشتقت المعنى والمعنى المضاد من الجذر اللغوي نفسه: فكر وكفر، وعبث، كتب وكبت وبكّت، كلم ولكَمَ ومَلَكَ إلى غيرها من الكلمات المنحوتة على سبيل الاشتقاق وكلمة الغرب ألا تقترن في لاوعينا اللّساني بالغربة والغروب والغرابة كما نقول فلان غربت شمسه بمعنى مات.

ألا يشير المثل المتداول شعبياً إلى مكبوتنا اللساني: (لا يأتي من الغرب ما يفرح القلب) أيمكن للغة/ للوعي اللساني أن يؤثر في آليات التفكير إلى هذا الحد؟! ومن هنا يمكن اعتبار أن الموقف الثاني لا يقل مرضاً عن الموقف الأول إذ يمثل شكلين اثنين من أشكال فقدان المناعة، من أشكال انسلاخ الذات والتّماهي بالآخر ومن هنا تطرح تحديداً، مسألة الالتحام بالهوية والتي اعتبرها القضية المركزية في الحداثة سواء في صيغتها المعاصرة أو في تاريخيتها فما معنى ذلك؟

إن الحداثة من حيث هي مفهوم تمثل إشكالا، ذلك أنه، غالبا، ما نخلط بين الحداثة والمعاصرة ومن هنا ننزلق في المُمَاهَاةِ بين الحديث والمعاصر بالرغم من أن الأمر على مستوى الواقع ليس كذلك.

إننا نعتبر أن الحداثة والفعل التحديثي ومعقولية وعقل الحداثة غير مرتهن بالمعاصرة وإنما هو لحظة يتّسم فيها الفكر البشري لدى هذا الشعب أو ذاك، في هذه الحضارة أو تلك بحس نقدي جذري/ راديكالي وشمولي، فيتّجه إلى أسلحته المعرفية وأجهزته المفهومية إلى واقعه السياسي، يتّجه إليه متسائلاً ناقداً فاحصاً

محلِّلاً، ممتحناً طاقته على الاستجابة إلى المنشود والمأمول ومن هنا ينتج كل فكر حداثوي جديده لسياسة الواقعيّ والمتخيِّل الملموس والمجرد، بهذا المعنى تتجاوز مسألة الحداثة سواء في الفلسفة بتلوّناتها المختلفة أو العلم بضروبه المتعددة أو في الأدب بأجناسه المتباينة مسألة التحقيب الزمني.

ماذا يمكن أن نستنتج ممّا تقدّم؟

بإمكاننا القول ممّا تقدم إن الحداثة حداثات، بمعنى أن الحضارات الكبرى لم تؤكد حضورها التاريخي في أفق الإنسانية إلاّ لأنها حققت حداثة ما، وأقصد تحديداً أن تغييرها لنمط إقامتها في العالم ولنظرتها الخصوصية للوجود جعلتها تتجاوزها هي بالذات فتؤثّر بذلك في أفق الإنسانية الأرحب وهي لم تقدر على ذلك إلا لأن بناة الحضارة و تلك قدّموا أنفسهم كحملة للمطلق. الإغريق مثلاً، الذين تنسب إليهم الفلسفة تسمية وممارسة وتأسيساً كما ينسب إليهم التنظير للشعر وللمسرح وللنحت ولضروب الفنون الأخرى كما الأمر بالنسبة للسياسة والديمقراطية تحديداً، قد أنتجوا حداثتهم الخاصة والتي تمثّلت أساساً في إنتاج نظرة جديدة للعالم والإنسان والوجود والتاريخ والمدنية.

يبدو لنا أن خصوصية حداثة اليونان على المستوى الفلسفي تكمن في تلك الممارسة النقدية التي تجسّدت في خطاب وممارسات الفلاسفة السابقين لسقراط، وسقراط بالذات وأفلاطون، وإن كان هذا الأخير كما يقول لويس ألتوسير في كتابه «لينين والفلسفة» هو الذي يعود إليه تحديد معنى الفلسفة وفق دلالتها التقنية ذلك أنه استوعب الإرث المعرفي العلمي من رياضيات فيثاغورية وعلوم كسمولوجية وانتربولوجية وعناصر ميثولوجية/ أسطورية وصاغها وفق منظومة أفكار تخضع إلى منطق خاص اتّسم بالصرامة، فلم يعد الفكر اليوناني، مع أفلاطون، فكراً «متوحشاً» بمعنى فكراً متشرّداً في الطبيعة: فالثورة الانثربولوجية السقراطية من ناحية والتنسيق النظري الأفلاطوني من ناحية أخرى والوعي التأريخي الأرسطي الذي أرّخ به «المعلم الأول» لكل ما انحدر إليه من عناصر ثقافية وفق منطق نقدي هي/ باختصار شديد/ عنوان الحداثة في الفلسفة الونانية.

بإمكاننا اختزال حداثة الإغريق على مستوى الفلسفة وفق الصياغة التالية:

لقد حقّق الشعب الإغريقي حداثته حينما مرّ بالفكر لديه من مرحلة الميتوس/ الأسطورة إلى مرحلة اللغوس/ العقل، هذا الإنجاز على المستوى الابستيمولوجي المعرفي يمثل الوجه الأول للحداثة اليونانية، أما الوجه الثاني للحداثة لديهم فهو على المستوى السياسي: تدشين الديمقراطية كوعي وممارسة سياسية مدنية/ تمدينية رغم ما يوجّه لها من نقد باعتبارها تجربة جنينية، أما اللافتة الثالثة للحداثة اليونانية فهي تكمن ـ كما ألْمَعْنَا سابقاً ـ في الإسهام الانتربولوجي حينما أنزل سقراط «الفلسفة من السماء إلى الأرض» كما يردد على مسامعنا مؤرخ الفلسفة. لهذه الاعتبارات وغيرها يتحدّث الوعي الغربي عن: «المعجزة الإغريقية» رغم ما تتضمنه هذه العبارة من تضخيم وتفخيم وأسْطرَةٍ.

فهل أن العرب، الذين ما انفكّوا منذ قرن على أقل تقدير، وإن وفْقَ صيغ مختلفة وعبارات مختلفة، أنجزوا حداثة أم لا؟ وهل نحن من المرشّحين لانجاز حداثتنا؟ وما هي شروط إمكان تحقيق هذه الحداثة؟

إن تاريخ الأفكار، سواء السياسية أو العلمية أو الفلسفية أو الدينية الفقهية وكل تاريخ التقنيات المادية للسيطرة على الطبيعة والموجود أو التقنيات الرمزية للسيطرة على المأمول والمنشود تبيّن لنا أن الثقافة أو الحضارة ليست رداءً يُلبس ويخلع متى شئنا وأنّى شئنا وإنما هي جُمَّاع التقنيات المادية والرمزية التي من خلالها نحب ونكره، نفرح ونترح، نغضب ونحتج، ولا يتم أيّ شكل من أشكال التأهيل الاجتماعي إلاّ من خلالها، فهي مجموع التقنيات لسياسة اللّذة والألم، بهذه الأطروحة حول الثقافة وانطلاقاً منها سنتحدث عن العرب لا من موقع مدحي إطرائي ولا من موقع استهجانيّ تحقيريّ ولكن من موقع تزعّم فلسفة القوّة والوعي والتجاوز التي ندافع عنها أنّه نقدي وأقرب ما يكون إلى «الموضوعية»، إذ وحدهم الأموات يمكن أن نتحدث معهم عن الموضوعية المطلقة بكل موضوعية مطلقة، ربّما.

نعتبر أن العرب قد أسّسوا بدورهم حداثتهم الخاصة بهم، ولنلاحظ جيّداً صيغة الماضي التي اشتملت عليها هذه الأطروحة.

إذا كانت الحداثة لا تتم إلا في سياق الثقافة، وأنها، أي الحداثة، تقترن بالإبداع وبتثوير مجموع الحواس من إبصار ولمس وتذوّق واستماع وتنصّت

وتربية لحدوسات جديدة تتعلق بالمتوقّع، تهدف كلّها - وفق صيغ مختلفة - إلى قهر الفناء والموت الماديّ والموت الرمزي للانتقال من الندرة إلى الوفرة، فإن الثقافة العربية قد استطاعت في الزمن المحمدي أن تخرج بمجموع العناصر والأهواء والانفعالات «المتوحشة» و «المشتّتة» على صعيد الوعي/ الفكر أو على صعيد العمل/ الممارسة، لتصوغ منها نظرة متماسكة يحكمها منطق داخلي، توفرت على موقف من الكسمولوجيا/ الكون ومن الانتربولوجيا/ الإنسان وموقف من الاكسيولوجيا/ الأخلاق وموقف من الدهر(**) أو الزمن/ التاريخ، وذلك ما توفر في الكتاب الأمّ، أقصد القرآن الذي يلح على أنه نزل «بلسان عربي مبين».

ماذا نتبيّن من النص القرآني في ما يعنينا؟

إنّنا ندرك أوّلاً أن هذا الخطاب لم يتكون ولم يتشكل من فراغ فهو لم يكن بما هو عليه إلا بالاستناد إلى عناصر لغوية هي إرث مشاع بين القبائل العربية وإن اختلفت بينها اللهجات بمعنى أن الوعي اللساني القرآني يعود إلى النسيج الثقافي السائد، لكن صياغة هذا السائد هي التي يكمن فيها تغيير، أقصد تطهير، وتحديداً، أقصد تثوير أذن الإنسان الجديد لنمط وعيه باللغة والحداثة الأدبية، خاصة إنما هي فعل/ عمل لغوي لساني بامتياز. وتغيير اللسان ليس بالفعل الهيّن والبسيط إذ يرتبط تلازماً بتثوير النظر وتطهير الأعين التي تصبح قادرة على إبصار ما كانت تنظر إليه بأعين هرمة يعوزها الإبصار لافتقارها للبصيرة. بهذا التحويل الذي يمكن تسميته تفجيراً لمجموع الحواس بما فيها الحدوسات. انقلب الوعي العربي على ذاته فكان العبور من حضارة الطّين أي العصبية، إلى حضارة الدين، من حضارة الشعر إلى حضارة الشريعة.

نتبيّن ثانياً، أنّ صاحب الوحي كما تؤكّد على ذلك المتون القديمة «أعْرَفُ العرب بلسان العرب» ولم يحط سواه من الأنبياء بمجاله اللغوي كما أحاط، ومن هنا، ربما نفهم كل أشكال المقاومة التي نَسَبَتِ الآي القرآني إلى «السحر» و «الأسطورة» و «الكهانة» و «الكذب» و «الشعر» و «الجنون»: «قال فأتَيْتُ خديجةَ وقد هالني مَنْ رأيْتُ كأنّما كتاب كُتِبَ في قَلْبي وقُلْتُ أخشى أن أكونَ شاعراً أو مجنوناً» ذلك ما ورد في كتاب «البدء والتاريخ» للمقدسي (ص 42، الجزء 4، الفقرة الأولى).

كما نتبيّن، ثالثاً، أن الخطاب الجديد قد استجاب إلى تطلعات مجتمع ينشد القبض على المتوحّش، أقصد القهر الإجتماعي والموت الذي هو المرادف الموضوعي للدهر ومصدر وعيه التراجيدي المأساوي.

الخطاب الجديد جعل العناصر التراجيدية للعرب قبل الإسلام المعيوشية/ المعيشة كوقائع جنائزية في المطلق، جعلها جميعها كوميديّة وأكثر من ذلك لقد أصبحت تحفة كما ورد الخبر في الحديث: «الموت تحفة المأمن».

بهذا الفعل التدجيني للموت فتح الخطاب الجديد أختام المجهول الذي استعصى على التدجين لأنه استعصى على الإستكناه: الموتُ خوف ومصدر للخوف والجوع موت رمزي وهو من الوجع والوجع من الجوع. والله «قد أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف».

لقد أثار الخطابُ المحمّدي للإنسان العربي، ثأر له وعوضاً عنه من الموت إذ أنه، في الزّمن الآخر، الزمن المقدّس، وهو زمن الطهارة والمقدس كما ورد لدى الزجّاج: «اشتُقَّ منه خامس أسماء الله الحسنى القُدُّوسُ: يقال قِدُّوسٌ وقَدُّوسٌ وقد قيل التَّقديس يعني التّطهير وقيل للسّطل قُدُسٌ، لأنّه يُتَطَهَّرُ فيه.

ومثله قولهم السَّطِيحَةِ: مَطْهَرَةٌ لأنّهم يتطهّرون منها. وقال لي بعضهم إن أصل الكلمة سرياني، وأنه في الأصل قَدْشا. وهم يقولون في دعواتهم: قَدَيْشَ قَدَيْشَ. فأعَربَتْهُ العَرَبُ فقالت قُدُّوس. هكذا ورد في كتاب «تفسير أسماء الله الحسنى» للزجّاج من القرن الرابع الهجري.

الزمن المقدس إنما هو الزمن المؤذِنُ بفاتحة الخاتمة الدنيوية سيشهد عنده الموتُ موتَه بعد أن يتمثل في صورة خروف أدْرَع «سيذبح» بين الجنّة والنّار، كما ورد في أكثر من متن.

الجوع والوجع سيصفّى معهما مرّة واحدة وإلى الأبد: أنْفُسٌ ذاهبة إلى العذاب وأنْفُسٌ ذاهبة إلى الثواب فمن ثَقُلَتْ موازينُه فإلى العيشة الراضية أمّا «من خفت موازينه فأمُّهُ هاوية».

إن هذا التحويل اللساني لوعي الإنسان الجديد يكمن فيه تثوير الأفق النظري لحداثة العرب وفق صيغتها الإسلامية، فخرج العرب، من نظام قيَم إلى نظام قِيَم. لقد وقع العبور من المفتوح مطلق الانفتاح ومن الشعور بالتَّذْرِيَةِ والتَّذَرِي في

الكون والزمن(***) إلى الفضاء المنظّم إن على مستوى المكان أو على مستوى الوعي بالزّمان: لم يعد الموت متوحّشاً وغير قابل للقهر وإنما أصبح ظاهرة تاريخية مؤطرة زَمَكَانِيّاً كذلك الأمر بالنسبة للدّهر. ويمكن أن نلاحظ أخيراً أنّ الكتاب الجديد أنتج ما يمكن لنا تسميته بتقنيات سياسة المُتَع والألم، إذ يتوّفر على تقنية لسياسة العين والأذن والقلب والنفس والفَرجْ ومجموع الجوارح ولم يكتف بالتأثير الخارجي على العربيّ وإنّما وَجَّهَ مِخْيَالَهُ نحو فضاء محدّد يتّسم بالقداسة. ومن هنا تحديداً نفهم شدّة المقاومة التي اصطدم بها الخطاب الجديد الذي كان لا بدّ من أن يؤخَذَ بقوة حيناً وبلين آخر وفق التعبير القرآني.

إن الجديد والمُفْلِقَ والقول الفصل/ الفيصل لا يترك مجالاً للحياد وذلك ما نتبيّنه من المقاومة الشديدة من ناحية ومن الإيمان الشديد به من ناحية أخرى: «العرب على جاهليتها أكثرها يعترف بالصانع وإنما كانت تتقرّب بالأصنام إلى الله زلفى ومنهم من آمن بالله وحده من قَبْلِ الرّسول ﷺ بدليل عقله وصفاء لُبّهِ ولما جاءهم الرّسول ﷺ بكتاب الله فهموا حكمته وتبيّنوا بفضل إدراكهم لأوّلِ وهلة معجزته فآمنوا به وازدادوا كلّ يوم إيماناً، ورفضوا الدّنيا كلّها في صحبته وهجروا ديارهم وأموالهم، وقتلوا آباءهم وأبناءهم في نصرته». ذلك ما ورد في «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي عياض، ج 1، ص 742-743.

فالقرآن إنّما هو، بهذا المعنى، الصياغة الحضارية للعرب. وتكمن ماهيّة الانتقال في تفاصيل تمثلت في الخروج من مجال التبادل والتعاقد المادي القِرْشِيّ[1] إلى مجال التبادل بالرمز. وإذا كان الهرم يستطيع أن يعتري بسهولة العقود المادية المتحيّزة، أقصد المُتَمَدِّيَةَ المؤطّرة كمياً فإنّ الرمز يفتح مجال اللانهائي لأنه يظلّ من مجال ما لا ينقاس، ما لا يوزن، لأنّه من اللطافة بحيث لا يمكن تعداده أو عدّه أو إحصاؤه أو حَصْبُهُ بمعنى ضبطه وعقله بالمعنى الدقيق لكلمة العقل وقد سمت العرب العقل حصاة، كما ورد لدى الزجّاج «الحصاة هي العقل» (ص 23-24 كتاب «تفسير أسماء الله الحسنى»). لذلك كان الله رمز المطلق «ليس كمثله شيء»، والجنّة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، وما لا خطر على قلب بشر، لذلك أيضاً يصعب هَدْرُ الرمز ونضوبه.

لقد أصبح الكسب الرمزي أهمّ من الكسب المالي، والتجارة مع الله أهمّ وأرْبَحُ من التجارة مع البشر.

إنّ النص القرآني قد فتح أمام العرب آفاقاً جديدة بما هو مشتمل عليه من إشارات وتنبيهات وآيات بيّنات أرادَتْ أنْ لا تُفْرِّط في الكتاب من شيء وأن تحصي كل شيء عدداً.

الكتاب المُقَدَّس بما أحدثه من مجموعة إنقلابات إن على مستوى المعرفة بالإنسان وانفعالاته أو بالدّهر وتقلُّباته أو الوجود وآياته أو المستقبل ومستغلقاته، باختفاء صاحب الوحي انْفَجَرَ المكبوتُ القديمُ في سقيفة بني ساعدة.

تلك الثغرة التي لم يَقْوَ لأكثر من أربعة عشر قرناً على ردمها/ تخطّيها وتجاوزها فكان الجُرْحُ المادّي والرّمزي الأكبر للعرب: لقد «قتلوا الله» رمزياً إذ تبيّن لهم وفق صيغ مختلفة أن ما تعاقدوا عليه حول ما يمكن تسميته المطلق الجماعي/ الجمعي مرّة واحدة وإلى الأبد، تبيّن لهم للتّو والنّبي، صاحب الوحي لم يزل مُسَجّى بينهم أنّهم لم يكونوا على اتّفاق ويمكن تفسير رفض عمر بن الخطاب لفكرة موت الرّسول وإشهاره السّيف وتوّعده كلّ من ذكر أن محمّداً مات بالقتل، تمثّل أولى الجراحات التي أحدثت خدشاً في ذلك التعاقد الاجتماعي والاتفاق الواضح والضمني حول الرّمز: لا يمكن للنّبي أن يموت وإنما قد رفع إلى السماء، إن من أسّس خطاب الأبدية لا يمكن لاختفائه أن يكون إلاّ ارتفاعاً مؤقتاً نحو السماء؛ إلاّ أن أبا بكر قد تدارك الأمر للتّو وتلا على عمر ما يذكره بأن صاحب الوحي العربي إنّما هو بشر قد خلت من قبله الرّسل والأنبياء. هذا الموقف من عمر بن الخطاب لم تغتفره له الفرق الإسماعيلية مثلاً، إذ ورد في كتاب «إثبات الإمامة» (للنيسابوري) من «الشكّ» و «المطعن» و «المَغْمَزْ» في الخلفاء ما ورد: «وأما قوله ـ يقصد عمر بن الخطاب ـ حين خَطَبَ وقال: «لا تغالوا في صدقات النساء» وقيام المرأة ورَدّها عليه، وقوله لمن كانوا حوله: «كلّ النّاس أعلم من عمر، أتسمعون مثل هذا ولا تردّونه، حتى تردّه علي امرأة من آخر القوم وليست هي بأعلم النّاس»، فهو دليل على أنّه لم يكن يعرف القرآن، ولا الأحكام، ولا السّنة، ولم يكن حافظاً لما جَرَى طوال أيّام النّبي ولا بعده، وشهد على نفسه بالحقّ حيث قال: «كلّ النّاس أعلم من عمر» فأنصف نفسه» («إثبات الإمامة»، ص 80-81).

إنّ ما يعنينا بالأساس إنّما هو ضياع المُطْلق الجماعي وانقلاب الأمر إلى المطلق الفردي؛ ومن هنا بالذات يمكن اعتبار أن ما أسميناه بانفجار المكبوت في

سقيفة بني ساعدة إنّما يمثّل قفزة وسقطة في الآن نفسه.

أما من حيث اعتبار ما حدث قفزة فنقصد انفجار ذلك الذي استطاع خطاب «الوحي» أن يقصبه باسم نظام علائقي جديد يهدف إلى تأسيس المطلق الجماعي فغابت كل معاني الفردية، وكل ما كان يوجس بـ «التوحّش» ويندّ/ يفلت من الرّقابة إذ كان المقدّس يملأ على الإنسان الجديد وجوده ووجدانه من حيث أنه قدّم نفسه حامل المطلق وراسم «الطريق المستقيم». من هنا نفهم تحديداً مراقبة اللّسان وإقصاء القول الشعري، فحتى الذين لهجت ألسنتهم بمدح الرّسول مثل أميّة بن أبي الصلت قال عنه صاحب الوحي ذاته وفق عبارة رائعة: «لقد آمن قلبه وكفر لسانه». بهذا الحكم عن أميّة نتبيّن موقف الرّسول والعرب عموماً من الشعر، فإذا كانت الشريعة تدعو إلى سياسة الجوارح وأهمّها «القلب واللّسان» فإن الشاعر في الوعي واللاّوعي العربيين كأنّما قلبه بين أصابعه ولسانه راحلته أو هو راحلة لسانه؛ في حين أن الشريعة تنص على أنّ قلب المؤمن كما لسانه لا بدّ أن يكونا بين أصابع الرّحمان. فالشريعة مجالها مراقبة جواسيس انفعالات النّفس من أجل مَدَنِيّةِ الانفعالات (2) في حين أن الشعر تأجيج وإشعال لأعتى وأعنف الانفعالات لذلك وقعت محاولة إقصاء الشعراء باستثناء «الذين آمنوا»(3).

أمّا من حيث اعتبار ما حدث في السقيفة سقطة يتمثّل في مَطْلَقَةِ السّاسة لذواتهم، فكان كل واحد منهم هو المدافع الوحيد عن المطلق الجماعي الضائع وذلك ما يفسّر ما يعرف في التاريخ العربي بحروب الردّة التي تعبر بكلّ وضوح عمّا أسميناه بانفجار المكبوت السقيفي.

لقد نبّهنا الشرستاني في كتابه «الملل والنّحل» إلى أن الدّماء التي أسالها المسلمون في حروبهم ونزاعاتهم فيما بينهم أكثر من تلك التي أسالوها في الفتوحات ويعتبر كتاب «قصّة النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم» لتقيّ الدّين المقريزي من الوثائق المعبّرة على أشكال عنف العقل السياسي العربي، فبضياع المطلق الجماعي عَادَ الوعي العَصْبَوِي/ العصبي وحدث الانقلاب المضاد الذي أدركه أكثر من مؤرخ وآخرهم ابن خلدون إذ عبّر عن هذا الانقلاب وفق صياغة موحية حينما تحدّث عن إنقلاب الخلافة إلى مُلْكٍ.

وبإمكاننا القول بكثير من الاجتزاء والاختزال أن حداثة العرب الأولى قد

تحدّدت في المرحلة الزمنية الفاصلة ما بين زمن الوحي المحمّدي إلى منتصف القرن الخامس رغم ما شهدته الثقافة العربية من تحوّلات اقترنت بمجهود فردي لبعض الآحاد من ذوي الثقافة العالمة ولم تعد مهمّة المسألة الثقافية/ الحضارية من مهمّات وشواغل المؤسسة السياسية الأميرية.

بعد تلك اللحظة التدشينية غدت حياة العرب على المستوى الثقافي والتشريعي والسياسي تعاني التكرار والاجترار ومعاودة المكبوت وتوقف الفعل الإبداعي إن على مستوى الفلسفة أو الدراسات اللغوية أو التصنيفية أو علم الرِّيَافَةِ (تتبع مواطن الماء) أو علم القيافة: (الفراسة)، أو العيافة: (تتبّع الأثر).

لقد أصبح الاعتماد على النقل دون العقل والرواية دون الدراية والاتّباع دون الإبداع فغدا الأفق الحضاري بعد تَكَلُّسِهِ أفق ذاكرة ومن هنا كان التكرار والاجترار فلم يعد الإنسان العربي يتعامل مع الجديد، جديد الأحداث الاجتماعية والسياسية والوقائع الطبيعية إلا وهو متذكّر وليس مستكشفاً فما كان من أعْيُنِه إلاّ أن أصابها الهرم لذلك كثرت كتابات الحواشي وحواشي الحواشي على المتن الواحد مما يعبّر عن توفر طاقة رهيبة من التكلّس. والسبب فيما آلت إليه حاسة الإبداع لدى العربي أسباب: أهم أسباب العطالة تكمن في العقل الأميري السلطاني الذي انحرف عن المطلق الجماعي نحو مَطْلَقَة الأمير لذاته تحكمه في ذلك الرغبة في السلطة ورغبة التفرّد بها، ذلك أنه اكتشف لذّتها، لذّة السلطة.

وبقطع النظر عن السيرة الجليلة لهذا الأمير أو ذاك فإن لذّتهم الخاصة الفردية غالباً ما كانت تتوه بهم عن التفكير الفعلي والجدّي ومرّوا من لذّة المعرفة إلى لذّة اللّذة.

لقد ورد في متن يعود إلى القرن الخامس: «سياست نامه أو سير الملوك» الحكاية التالية، وإن كانت حول شخصية لها مكانتها في تاريخ العرب:

الحكاية: «في حين كان المعتصم جالساً للشراب يوماً، وكان القاضي يحيى بن أكثم حاضراً، نهض الخليفة ودخل إلى إحدى الحجرات؛ ثم خرج وتناول شيئاً من الشراب، ونهض من جديد ودخل حجرة أخرى. ثم نهض للمرة الثالثة ودخل غرفة ثالثة خرج منها بعد مدّة ومضى إلى الحمّام، فاغتسل، وخرج من

الحمّام بسرعة وطلب مصلّى، فصلّى ركعتين وعاد إلى المجلس ثم قال للقاضي يحيى: «أتدري ما الصلاة التي صلّيتها؟».

قال يحيى: لا.

قال المعتصم: صلاة شكر لنعمة من نعم ـ عزّ وجلّ ـ أسبغها عليّ اليوم.

قال يحيى: يا أمير المؤمنين ما هذا النعمة؟

قال المعتصم: في هذه الساعة افتضضت ثلاث فتيات، هنّ من بنات ثلاثة كانوا خصوماً لي: إحداهما بنت ملك الرّوم، والثانية ابنة بابك، والأخرى ابنة المازيار المجوسي». (في الكتاب المذكور، ص 290، الفقرة الثالثة).

إن المرور من المعرفة ولذّة المعرفة والعلم ولذّة العلم إلى حبّ السلطة ولذّة السلطة والجاه التي هي ألذّ من اللّذة كما تُحَدّثنا المتون القديمة، هي اللحظة التي دشَّنَ فيها العرب بداية عصر السقوط والانحطاط. لقد عوض إذلال العلم لذّة العلم وإذلال المعرفة لذّة المعرفة!

ما يمكن استحضاره دائماً ممّا تقدم أنّ العرب بما عاشوه من تجربة تنويرية بداية من نزول الوحي إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري إنما هو اعتقاد العرب أنّهم حَمَلَةُ للمطلق فكأنما هم المركز والآخر هو المحيط وذلك هو أمر الحضارات في طور نضوجها وقوّتها.

إن كل أشكال الإبداع، وهذه مفارقة، قد حدثت بالنسبة للعرب حينما فشل العقل السياسي، فكيف ذلك؟

بعد ضياع المطلق الجماعي وبعد التفرّد بالسلطة ومَطْلَقَة الذات الأميرية لذاتها تقابلنا أعمال إبداعية في مجالات الشعر بتلوّناته المختلفة: خمريات، زهديات، تصوّف، خاصة التصوّف الذي تعلن فيه الأنا المبدعة على أنها لا ترتضي بغير المُطلق بديلاً، فتقابلنا شذرات، أبيات قاتلة جارحة مثل «أنا الحق»، «سبحاني ما أعظم شاني»، «ركعتان في العشق لا يصح وضوؤهما إلاّ بالدم»، هذا العطش للمطلق ينم بكل وضوح على أنّ ما ضاع في الواقع، في اليومي لا بدّ من الظفر به على مستوى الرمزي، فكان الإبداع ونَبْذُ الاتّباع.

والإبداع ليس وفق دلالته الميتافيزيقية بمعنى الخلق من عدم وإنّما الإتيان بالجديد على غير صورة ولا مثال سابق كما ورد التعريف لدى كل من الزجّاج في

تفسيره ولدى ابن منظور في لسانه والتهانوي في كشّافه. هذه النقطة تعتبر من أكثر المسائل إحراجاً وصعوبة وإثارة للجدل إذا ما تعلق الأمر خاصة بالحداثة الأدبية إذ نتبيّن أن حداثة القدماء لم تتأسّس سواء على مستوى الدين أو مستوى الشعر على إلغاء الذاكرة والجهل بالقديم ومحو السائد وإنّما تأسّست الحداثة، حداثة الخطاب القرآني وحداثة المعرّي وأبي نواس والمتصوّفة، بالمطارحة النقدية مع هذه المستويات جميعها عندما كانت الذات صادقة مع ذاتها.

بإمكاننا أن نتّخذ من النموذج الديني ذاته مثالاً توضيحياً بالاستناد إلى مسألة طريفة تمثّلت في ما يسمّى منذ «الجاهلية»: التلبية. والتلبية من ألَبَّ بالمكان وهو إجراء طقوسي.

فكيف كانت العرب تمارس هذا الطقس وكيف تعامل معه الخطاب المحمّدي الجديد؟

لقد أورد أبو علي بن محمد المستنير المعروف بقطرب (المتوفى بعد سنة 206 هـ) في كتابه «الأزمنة وتلبية الجاهلية» (4) شذرات ونصوص تلبوية معبّرة للقبائل العربية نتمسك بإيرادهذه الشذرات لأهميتها القصوى في نظرنا:

## تَلْبِيات العَرَبِ

تلبية مَنْ لبّى مِن مُضَر:

نبدأ بتلبيةِ النبّي ﷺ: حَدّثَنا بعض أهل العلم يرفعه إلى ابن إسحاق قال: كانت تلبية النبّي ﷺ:

لَبّيْكَ اللهُمَّ لَبّيْكَ. لَبّيك لا شريكَ لك [لبّيْكَ].

أنّ الحَمْدَ [والنِّعْمَةَ] لكَ والملكَ لا شَرِيْكَ لكَ.

هذه تلبية التوحيد. لبّيكَ: من ألبَّ بالمكان، وسَعْدَيْكَ: من السَّعْدِ.

وقال ابن عبّاس: كانَتْ تلبية أهلِ الجاهليةِ في حَجّهم مُخْتلِفة.

تَلْبِيَة قُرَيْش:

لبّيكَ اللهُمَّ لبّيكَ لَبّيكَ لا شَريكَ لَكَ
إلاّ شريكٌ هو لَكْ تَمْلِكُهُ وما مَلَكْ
أبو بنات في فَدَكْ

وكَانَتْ تَلْبِيَة قَيْس:

لبَّيْكَ اللهُمَّ لبَّيْكَ. أنْتَ الرحمن. أتَتْكَ قيس عيلانْ. رِجالُها والرُّكبانْ بشَيْخِها والولدانْ. مُذْلِلَةٌ للديَّانْ.

وكانت تلبية ثَقِيف:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لبَّيْكَ. هذه ثَقِيفٌ قد أَتَوك وخَلَّفُوا أوثَانَهُم وعظَّمُوك. قد عَظَّموا المالَ وقد رجوك. عُزَّاهُمْ واللاّت في يديك. دانَتْ لكَ الأصنامُ تعظيماً إليك. قد أذْعَنَتْ بسَلْمِها إليك. فاغفرْ لها فطالما غَفَرَتْ.

تَلْبِيَةُ كنانة:

لبَّيْكَ اللهُمَّ لبَّيْكَ. يوم التعريفِ يومَ الدّعاء والوقوف. وذي صَبَاحِ الدّماء مِنْ ثَجِّها والنَّزِيف.

وكانت تلبية تَمِيم:

تَاللهِ لولا أنَّ بَكْراً دُونَك ما زالَ منّا عشَجٌ يأتونَك
بنو عَقارٍ وهُمْ يلونَك يبرُّك النّاسُ ويَفْجرونَك

ويُحْكَى عن تميم في تَلْبِيتِهَا:

لبَّيْكَ ما نهارُنَا نَجْرُه أدلاجُهُ وحرُّه وقرّه
لا نتّقي شيئاً ولا نضرُّه حَجاً إليكَ مستقيماً برُّه

وكانت تلبيةُ أسَدٍ.

لبَّيْكَ اللّهُمَّ لَبَّيْكَ. رَبَّنَا أقْبَلَتْ بنُو أسدْ.

أهلُ الوفاءِ والنوالِ والجَلَدْ فِينَا النَّدى والذَّرى والعَدَدْ
وَالْمَال والبنُون فينَا والوَلَدْ الوَاحِدُ القَهَّارُ والربُّ الصَمَدْ
لانَعْبُدُالأصْنَامَحتّىتجتهدلربِّهاونَعْتَبِدْ لَحَجِّه لها الدِّماءُ وحَجّها حتّى تَرِدْ

وكَانَتْ تلبيةُ هُذيْل:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ. لَبَّيْكَ عن هُذَيْل. [قَدْ] أدْلَجَتْ بليل. تعدُو بها ركائبُ أبِلٍ وخَيْل. خَلَّفَتْ أوْثَانَهَا في عرض الجُبَيل. وخَلَّفُوا مَنْ يحفظُ الأصنامَ والطُّفَيل. وفي جَبَلٍ كأنَّهُ في عارِضٍ مُخِيل، كريم ماجِدٍ جَميل.

تَلْبِيَة مَنْ لَبَّى من ربيعة:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ [عن] ربيعة. سامعةً مُطيعة. لرَبٍّ ما يُعْبَدُ في كنيسةٍ وبيعة. وربّ كلٍّ واصلٍ أو مُظْهرٍ قطيعة.

وكانت تلبيةُ بَكْر بن وائل، من ربيعة:

لَبَّيْكَ حَقّا. تعبُّد ورِقّا. أتيناكَ للمياحة ولم نأتِ للرَّقاحة.

المياحة: العَطِيَّةُ. والرَّقاحةُ: التجارة

وكانَتْ تلبيةُ اليمن:

عَـكٌّ إلـيـكَ عـانِـيـه ... عِـبَـادُكَ الـيـمـانِـيَـه
كَـيْـمـا نـحـجّ ثـانِـيَـة ... عـلـى قـلاصٍ نـاجِـيـه
أتَـيْـنَاكَ لـلـنـصـاحـه ... ولـم نـأتِ لـلـرقـاحـه

وكانَتْ تلبيةُ جُرهُم، وهم أوَّلُ سكّان البيتِ الحرامِ:

لَبَّيْكَ مرهوباً وقد خَرَجْنَا ... والله لولا أنتَ ما حَجَجْنَا
مكَّةَ والبيتَ ولا عَجَجْنا ... ولا تصدَّقْنا ولا ثَجَجْنا
ولا تَمَطَّيْنا ولا رَجَعْنا ... ولا انْتَجَعْنا في قِرىً وصحْنا
على قلاصٍ مرهفاتٍ هُجْنا ... يَقطعن سَهلاً تارةً وحَزْنا
أشرق كَيْما ننثني في الدهنا ... لكي نحجَّ قابِلاً ونَغْنا
نحنُ بنُو قحطانُ حيثُ كُنَّا ... ننحرُ عند المَشْعَرَيْنِ البُدْنا

وكانَتْ تلبيةُ حِمْيَر:

لَبَّيكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ. عن الملوكِ الأقوال. ذوِي النُّهى والأحْلاَمْ، والواصلين الأرْحَامْ. لا يقربون الأثَامْ تنزُّهاً وإسلامْ. ذلّوا لربٍّ كرَّامْ.

وتلبيةُ الأزْد:

يا ربّ لولا أنتَ ما سَعَيْنا ... بينَ الصّفَا والمَرْوَتَيْنِ فَيْنا
ولا تصدَّقْنا ولاَ صَلَّيْنا ... ولا حلَلْنا مع قُرَيشٍ أيْنا
البَيْتُ بَيْتُ الله ما حَيَيْنا ... والله لولا الله ما اهْتَدَيْنا

نحجُّ هذا البيتَ ما بَقَيْنَا

وكانت تلبية قُضَاعةَ:

لَبَّيْكَ تُزْجِي كلُّ حرس مَلْهُودْ
ولا حبِ مثل عجاجاتِ العودْ
نؤمُّ بيتَ المستجيب المعبودْ
إنَّ الإلَهَ لَلْحميدْ المحمودْ
نُعطي إلهَ البيتِ منّا المجهودْ

وكانَتْ تلبيةُ هَمْدان:

لَبَّيْكَ مَعَ كلٍّ قَبِيلٍ لَبُّوك    هَمْدَان أبنَاءُ الملوكِ تدعوكْ
فاسمعْ دُعاها في جميعِ الأمْلُوكْ    كَيْمَا تُؤَدِي حَجُّها ويُعطوكْ
لعلّها تأتيكَ حَقّاً لأقُوك    ثم تركوا الأوثان ثمّ انتابُوكْ
لَسْنَا كَقَومٍ جهلوا وعادوك

وكانتْ تَلْبِيَةُ مَذْحج:

إليكَ يا ربّ الحلالِ والحَرمْ
والحجرِ الأسودِ والشهر الأصَمّ
على قلاص كحنّيات النَّشَمْ
جِئْنَاكَ ندعوكَ بحاءٍ ولَمَمْ
نُكابِدُ العَصرَ وليلاً مُدْلهِمْ
نقطعُ من بين جبالٍ وسَلَمْ
وهول رعدٍ وبُرُوقٍ كالضَرَمْ
والعِيس يحمِلْنَ حلالاً وكَرَمْ

وكانت تلبيةُ علكٍ ومَذْحج جميعاً، يخرج رجل مِنْ مَذْحِج ورجلٌ مِنْ عَكٍ فيقولان:

يا مَكَّةَ الفاجِرَ مُكّي مَكّا
ولا تُمُكِّي مَذْحِجاً وَعكّا
فيترك البيتَ الحرامَ دكّا
جِئنا إلى رَبِّكَ لا نَشُكّا

يُقال: تمككتَ العَظْمَ: أخذت ما فيه من المُخّ.

وكانت تلبيةُ كِنْدَة:

لبّيكَ ما أرسَى ثبيرٌ وَحْدَه
وما أقام البَحْرُ فَوْقَ جُدَّه
وما سقى صَوب الغمام رَبْدَه
إنَّ التي تَدْعُوكَ حقّاً كِنْدَه
في رَجَبٍ وقد شهدنا جُهْدَه
لله نرجو نَقْعَهُ ورِفدَه

وكانت تلبية بَجِيلة:

لبّيْكَ اللّهُمَّ لبَّيْك. [لبَّيْكَ] عن بَجِيله. ذي بارقٍ مخيله بنيّةِ الفضيلة. فنِعْمَتِ القبيلة. حتّى ترى طائفةً بكعبةٍ جليلة.

وكانتْ تلبيَةُ خُزاعة:

نحْنُ ورثْنَا البيتَ بَعْدَ عادْ
ونحْنُ من بَعْدِهم أوتادْ
فاغْفرْ فأنتَ غافِرٌ وَهَادْ

وكَانَتْ تلبيةُ النخع:

لَبَّيْكَ ربّ الأرضِ والسماءِ
وخالِقِ الخَلْقِ ومُجْري الماءِ
مُعَصَّبٌ بالمجدِ والسّناءِ
لعائشٍ فضائِلِ النُّعْمَاءِ
في العالمين وجميع بفديةِ الآباءِ والأبناءِ

وكانَتْ تلبيَةُ الأشْعَرِيين:

اللَّهُمَّ هذا واحدٌ إن تَمّا
أَتَمَّهُ الله وقد أتَمَّا
إنْ [تغفر اللهُمَّ] تَغْفِرْ جَمَّا
وأيُّ عَبْدٍ لكَ لاَ أَلَمَّا

وكانَتْ تلبِيَةُ الأنْصارِ:

لَـبَّـيْـكَ حَـجّـاً حـقّـاً تَـعَـبُّـداً ورِقّـا

جئـنـاكَ لـلـنـصـاحـة، لـم نـأتِ لـلـرّقـاحـه

هذا جميعُ ما سَمِعْنَا من التَّلابي».

لقد اعتبرنا أن هذه «الشذرات التَّلْبَوِيَّة» لها أهميّة قصوى فمن أين تستمدّ مشروعية أهميّتها؟

أنّها تستمدّ هذه المشروعية من «معناها» و «مبناها» وفق معجم النقّاد القدامى. أمّا من جهة المعنى فهي تشير دون تلبّكٍ أو غموض أو رَمْرَمَة إلى أنّ القبائل العربية، قُبَيْلَ الإسلام، كانت جميعها، وفق تلوينات مختلفة، قد أخذت تتجه نحو «المطلق» وأن مجموع «الأصنام» لم تزد وظيفتها على وظيفة المحلّ الوسيطي: «التقرّب لله زلفى» معنى ذلك أن فكرة التوحيد أخذت تشقّ طريقها بشكل واضح وحاسم على مستوى البنية الذهنية لدى العربي قُبيل الإسلام، أو على أقل تقدير، كانت هذه الفكرة، فكرة التوحيد، حاضرة ضمن مجموعة الأفكار الأخرى التي تكوّن منظومة «العقلية» العقائدية؛ فكانت بمثابة الإمكانيّة، من بين الإمكانات، واحتمالاً من بين الاحتمالات خاصّة إذا ما استحضرنا التداول الشائع للميراث الدّيني الذي وفرته «الديانات العليا» الأخرى كما تسميها الأنتربولوجيا الدّينية.

إن هذه الشذرات التّلبويّة تتوفر كذلك على جميع مواد بناء العقيدة الجديدة: «فكرةُ التّلبية» ذاتها، فكرة السعي، فكرة الحجّ، فكرة الإقرار بالدّين، وأهم هذه الأفكار جميعها، ربّما، هي «فكرة التعاقد» والإقرار بالخضوع إلى الدّيّان: «الواحد القهّارُ والرّب الصمد» كما ورد الأمر في تلبية قبيلة «بنو أسد».

أمّا من جهة المبنى فتستمدّ هذه «الخطابات» التلبويّة وهذه «المسافهَات» الطقوسية مشروعية أهميّتها من بُعْدِها الأدائي الإيقاعي. مثلما ورد الأمر تقريباً في كلّ هذه «الشذرات» وخاصّة تلبية كل من جرهم (أوّل سكان البيت الحرام) وتلبية قضاعة وتلبية مذْحج.

إنّ ما يعنيني بالأساس من تقديم هذه النّصوص الغابرة إنّما «كيفية» و «آلية»

نعامل الخطاب الجديد معها. أقصد القرآن. نتبيّن أن الخطاب الجديد لم يعمل على «مَحْوِها»، وتجاهلها، وإنّما استبطنها، داخل النّسيج الخطابي الجديد. لقد كوّن منها قماشة الكساء الرّائع إلى حدّ أن مثل الألسنة التي كانت تلهج بتلك «التّلبيات» قد أصابتها دهشة التعرّف على ذاتها عند سماعها الخطاب الجديد من ناحية، كما تضاعفت هذه الدّهشة عندما أدركت أنّ المعاني، وإن كانت هي، هي تلك التي تعرفها لكنها ليست، تماماً، إيّاها.

لقد حُمَّ الأمر، وتم تفجير الأذن القديمة بإيقاع لا هو جديد جديد، ولا هو قديم قديم. ومن هنا تحديداً كان مصدر القلق، والاستغراب والغرابة.

لقد كانت ثورة لسانية. غيّرت لدى العربي «خرائط» انفعالاته، ومرتجياته، وهندسات جسده وإحساساته فأصبحت الأرض غير الأرض والسماء غير السماء، واللّون غير اللّون والأذن غير الأذن واللسان غير اللسان والطّعوم غير الطّعوم.

لقد أنطق اللّسان العربي الجديد أجرام السّماء وأفلاكها، والأرض ونباتها، أنطق الصّحراء وفلاتها.

إن تأمّلاً بسيطاً لبنية المبدأ الأساس في الخطاب الجديد تبدي أنه، وخلافاً لتصوّراتنا السائدة، لم ينبن على «المحو»، وفق لغة المتصوّفة. إنه لا يقف عند «اللاّ» النّافية الناهية، «الجاحدة»، بل يتخطّاها إلى مرحلة «الإثبات». أوَليست تلك هي دلالة «لا إله إلاّ الله». إنّها «جدلية المحو والإثبات» هكذا أريد أن أسمّي هذه الجدلية التي إنّما انبنى عليها كل ما يمكن تسميته «ميتافيزيقا الاعتقاد» لثورة العرب الأولى، لحداثة العرب الأولى والأخيرة [5].

إذا ما خامرنا بعض «المطْعَن» و «المَغْمَزِ» في صحّة مثل هذه «الشذرات» التي ترددت لدى ابن هشام في كتاب «السيّرة» أو لدى الكَلْبي في كتاب «الأصنام» أو لدى قطرب في كتاب «التّلبية» أو في «المحبّر» لابن حبيب فإنه مع ذلك بإمكاننا أن نتبيّن، من الخطاب القرآني ذاته، صحّة هذه الجدلية، جدلية «المحو والإثبات» من خلال علاقته بغيره من الدّيانات «العُليا» الأخرى.

إنّنا نجد في المتون القديمة ما يدعَمُ هذه الأطروحة، من ذلك مثلاً ما ورد في كتاب يعود إلى القرن الثالث وهو «فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكّة وما أنزل بالمدينة» نجد هذا الحديث مروياً عن الرسول:

«روى الحسن عن رسول الله ﷺ: «أعطيتُ سورة البقرة من الذّكر الأوّل، وأعْطيتُ طه، والطّورسنين والحوَاميم من ألواح موسى، وأعطيتُ فاتحة الكتاب وخواتيم البقرة من تحت العرش». وقد قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح» ذلك ما ورد في كتاب «الفضائل المذكور» (ص 158).

لقد أدرك أكثر من محدّث، مسألة «الوعي والتجاوز» التي توفر عليها الخطاب القرآني في تعامله مع نصوص الدّيانات الأخرى.

ونتبيّن ذلك خاصة من التأكيد على «الوحدة الزمنيّة» المقدسة التي نزلت خلالها هذه الكتب وهو شهر رمضان: «أنزل صحف إبراهيم (ص) في أوّل ليلة من رمضان، وأنزلت التوراة لِستٍّ خَلَوْنَ من رمضان، وأنزل الزّبور لإثنتي عشر خلت من رمضان، وأنزل الإنجيل لثماني عشر خلون من رمضان، وأنزل القرآن لأربع وعشرين ليلة خلت من رمضان، وذُكر لنا أن النبيَّ ﷺ قال: أُعْطِيَتُ السّبع الطّوال[6]، مكان التوراة، وأعطيتُ المئتين مكان الإنجل وأعطيت المثاني مكان الزّبور وَفُضِّلْتُ بالمُفَصّل»[7].

ليس ذلك فقط، وإنّما نلاحظ أنّ هذا «الوعي والتّجاوز» يتم على مستوى الخطاب الجديد ذاته الذي تتحكم فيه حيوية داخلية تمليها ضرورة «التجديد» وإلاّ فما معنى «أسباب النّزول» وكل التراث الضّخم الذي تتوفر عليه الحضارة العربية؟ وإن لم يكن الأمر كذلك كيف نفسّر إشكالية «النّاسخ والمنسوخ». ولماذا يكون النّسخ «زمن رمضان» زمن «طقس العُبُور» والتّطهّر ومُعَاوَدَة حساب الذّات ألا تشير هذه «الوقائع» إلى شكل خاصّ بالدّين يمكن تسميته تجوّزاً «ممارسة النقد الذّاتي». لقد ورد في المتن المذكور: «كان الله يُنْزِلُ القرآن السنّة كلّها، فإذا كان شهر رمضان عارضه جبريل عليه السّلام بالقرآن فينسِخُ ما ينسخ ويثبت ما يُثْبِتُ ويُحْكِمُ ما يُحْكِمُ ويُنْسِي ما يُنْسِي».

إنّ هذه الحركية الدّاخلية التي توفّر عليها الخطاب القرآني والتي تفطّن إليها الأنموذج التفسيري الحديثي (نسبة إلى أهل الحديث) هذه الحركية بالذّات هي التي اقتبسنا لها من المعجم الصوفي تسمية «المحو والإثبات»[8] وإن كانت الدلالة ليست الدّلالة والمعنى ليس هو المعنى.

ما أطلقنا عليه» الحركية الدّاخلية» في الخطاب الجديد وإن كانت داخلية فهي لا تستمدّ كامل مشروعيتها من سلطة النصّ وإنّما تفسّر كذلك بالمتحوّل الإجتماعي ومن مجموع الوقائع النفسية و «المالية» القِرْشِيّة ـ القُرشيّة وحتى العرفية والمعطيات الإتنوغرافية ولجمّاع الميراث الاجتماعي.

لقد أورد النسّابة والإخباري أبو جعفر محمد بن حبيب في كتابه «المُحَبَّر» الذي يكتسي أهمية قصوى في هذا المجال من المعطيات والوقائع، والعادات والإجراءات الطقوسية والعرفية التي كانت تمارسها العرب قبل الإسلام. فما كان من الخطاب الجديد إلاّ أن دعّم منها ما دعّم ودحض منها ما دحض. والإحالة على مجرّد «عناوين بعض الفصول معبّرة جدّاً في هذا المجال من ذلك مثلاً: «من حَكَمَ في الجاهلية حُكْمَاً فوافق حُكم الإسلام ومن صنع صنيعاً في الجاهليّة فجعله الله سنّة في الإسلام» وكذلك «من حرّم في الجاهلية الخَمْرَ والسّكر والأزلام» وكذلك قوله «كانت للعرب ستّ مناقب قبل الإسلام فثلاث هدّمها الإسلام وثلاث زادها الإسلام شدّة».

وبالاستناد إلى هذا الكتاب المهم، وانطلاقاً من هذا الفصل الأخير سنعمل على «تركيب» وَثِيقةٍ تعطينا صورة واضحة عن جدلية «المحو والإثبات» لكن هذه المرّة لا يتعلق الأمر بالخطاب من حيث هو خطاب وإنّما يتعلّق بالخطاب من حيث هو مشرّع لممارسة إذ وكما يقول الغزالي في رسالة «أيها الولد المحِبّ»: «إنّ العلم بلا عمل لا يكون والعمل بلا علم جنون»!

لقد ورد في «مُحبّر» ابن حبيب: «من ذلك أنّهم كانوا يطلّقون ثلاثاً. وكان الرّجل يقول لامرأته: «أنت طالق» واحدة، فهو أحق بها. فإذا طلّقها إثنين فكذاك. فإن طلّقها ثلاثاً فلا سبيل له عليها.

(...) وكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو أخيها أو عمّها أو بعض بني عمّها. وكان يخطب الكُفءُ إلى الكفء فإذا كان أحدهما أشرف من الآخر في الحسب، أرغب له المهر. وإذا كان هجيناً خطب إلى هجين، فزوّجه هجينة مثله. فيقول الخاطب إذا أتاهم: «انعموا صباحاً». ثم يقول: «نحن أكفاؤكم ونظراؤكم. فإن زوّجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتموها. وكنّا لصهركم حامدين. وإن رددتمونا لعلّة نعرفها، رجعنا عاذرين». وإن كان قريب قرابة منه أو من قومه، قال لها أبوها أو

أخوها إذا حُملت إليه: «أيسرتِ وأذكرتِ ولا آنثتِ! جعل الله منك عدداً وعزّاً وجَلَدَاً. أحسني وأكرمي زوجك. وليكن طيبك الماء».

وإذا تزوّجت في غربة قال له:

«لا أيْسَرتِ ولا أذكرتِ، فإنك تُدْنين البعداء وتلدين الأعداء. أحسني خلقك وتحبّبني إلى أحمائك. فإنّ لهم عليك عيناً ناظرة وأذناً سامعة.

(...) وكان أمر الجاهليّة في نكاح النّساء على أربع. امرأة تُخْطَبُ فتزوّج. وامرأة يكون لها خليل يختلف إليها فإن ولدت قالت «هو لفلان» فيتزوّجها بعد هذا. وامرأة ذات راية يُختلف إليها فإن جاء اثنان فَوَافَياها في طُهر واحد ألزمت الولد واحداً منهما، فهذه تُدعى المقسّمة. والرّجل يقع على أَمَة قوم فيبتاع ولدها فيرغب فيدّعيه ويشتريها فيتّخذها امرأة».

إلى هذا المستوى ينتهي «تركيبنا» لمسألة تحديد علاقات القرابة من حيث الزّواج.

يواصل ابن حبيب:

«وكانوا يحجّون البيتَ، ويعتمرون ويطوفون بالبيت أسبوعاً ويمسحون الحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة. وكان على الصفا إساف وعلى المَرْوة نائلة. وهما صنمان (...) ففَجر إساف بنائلة في الكعبة فمُسخا حجرين فوضعا على الصفا والمروة ليُعْتَبَر بهما. ثم عُبِدَا بعد.

(...) وكانوا يلبّون إلاّ أن بعضهم كان يشرك في تلبيته (...) وكان لكل قبيلة، بعد تلبية [9].

لنتقدّم أكثر مع هذه الوثيقة لنتعرّف على «الأصنام» بنسبها وتسمياتها لندرك أيّها اختفت من أفق المخيال العقائدي القديم. وأيّها انصهرت في أفق المخيال الجديد:

«وكانت هذه الأصنام تعبد كلّها في بلاد العرب، تعبد مع الله عزّ وجلّ ولا إله إلاّ هو... كانت «العُزّى» شجرة بنخلة (...) وكانت «اللاّت» بالطّائف (...) على صخرة. وكانوا يسترون ذلك البيت ويضاهون به الكعبة. وكان «جهاز» (...)

بعُكاظ... وكان «سواع» بنعمان. وكان «شمُس». وكان «وَدْ» (...) ومَوضِعُهُ بدومة الجندل (...) وكان «الفَلْسُ»، و «السعيدة»، و «ذُو الخُلَصة»، و «يغوث» (..) وكان «نسر» لحمير وتعظّمه وتدين له. و «ذو اللّبا» (...) وكان «المحرق» بسلمان لبكر بن وائل وسائر ربيعة. وكانوا قد جعلوا في كل حي من ربيعة له ولداً. وكان في عنزة بلج بن المحرق، وكان في عميرة وعضيلة عمرو بن المحرق (...) وكان «ذريح» لكندة. وكان «مَرْحب» لحضرموت (...) وكان «المنْطبق» للسُّلف، وعَكْ والأشعرين، وكان صنماً من نُحاسٍ، يكلمون من جوفه كَلاَماً لم يُسمع بمثله. فلمّا كسّرت الأصنام وجدوا فيه سيفاً، فاصطفاه رسول الله ﷺ فسمي «مِخْذما». وكان «إساف ونائلة» لقريش والأحابيش.

وكان «هُبَل لبني بكر (...) وكانت العرب تعظّم هذه المُجمع عليها التي يجتمع إليها كل سنة مرّة...

وكان «ذو الكفّين» لخزاعة...

فهذه رؤوس طواغيتهم التي كانوا يصدرون إليها في حجّهم. لا يأتون بيوتهم حتّى يمرّوا بها فيعظموها ويتقرّبوا إليها وينكسوا لها.

وكانت العرب تقف بعرفات (...) والشمس حيّة فيأتون مزدلفة... وكانوا يهدون الهدايا. ويرمون الجمار، ويعظّمون الأشهر الحرم ويُحرمونها إلاّ طيئاً وخثعم فإنّهم كانوا يحلّونها.

وكانوا يغتسلون من الجنابة ويغسّلون موتاهم (...) ويكفّنون ويصلّون عليهم. وكانت صلاتهم أن يحمل الميت على السّرير ثم يقوم وليّه فيذكر محاسنه كلّها ويثني عليه ثم يقول: «عليك رحمة الله» ثم يدْفن. (...) كان أكثر العرب يؤمنون بالبعث[10] (...) والحساب وقال الأخْنس بن شهاب التميمي الجاهلي:

ولقد شهدت الخصم يوم دفاعه    فأخذت منه خِطّةَ المقتال
وعلمت أن الله جازِ عبده    يوم الحساب بأحسن الأعمال

وكان الرّجل إذا مات عمدوا إلى راحلته التي ركبها، فيوقفونها على قبره معكوسة: رأسها إلى يدِهَا، ملفوفة الرأس (...) فلا تعلف ولا تسقى حتّى تموت ليركبها إذا خرج من قبره وكانوا يقولون: «إذا لم يفعل هذا، حشر يوم القيامة على

رجله وكانت تلك الناقة التي يفعل بها هذا تسمّى «البليّة». (...) وكانوا لا يورثون البنات ولا النّساء ولا الصبيان شيئاً من الميراث. ولا يورثون إلاّ من حاز الغنيمة وقاتل على ظهور الخيل. فأوّل من وَرّث في الجاهلية فأعطى البنات سهماً والابن سهمين ذو المجاسد اليشكري (...)[11] وكانت العرب لا تنكح البنات ولا الأمّهات ولا الأخوات ولا الخالات ولا العمّات.

وكانت العرب تتزوّج نساء آبائها وهو أشنع ما كانوا يفعلون. فيقال للذي يخلف على امرأة أبيه «الضَّيْزَنُ» وكان الرّجل إذا مات، قام أكبر ولده فألقى ثوبه على امرأة أبيه فورث نكاحها. فإن لم يكن له حاجة فيها، تزوّجها بعض إخوته بمهر جديد...

وكانوا يقطعون يد السّارق اليمنى...

وكانت العرب، دون سواهم من الأمم، تصنع عشرة أشياء منها في الرّأس خمسة المضمضة والاستنشاق والسّواك والفرق، قصّ الشارب وفي الجسد خمسة وهي الخِتانة وحلق العانة ونتف الإبطين وتقليم الأظفار والاستنجاء. خُصّت بهذا العرب دون الأمم (...).

ومن سننهم أنهم كانوا يكتسبون بفروج إمائهم. وكان لبعضهم راية منصوبة في أسواق العرب فيأتيها النّاس فيفجرون بها فأذهب الإسلام ذلك وأسقطه فيما أسقط ولَهنّ أولاد ونسل كثير معروف»[12].

نعلن عن طواعية مطلقة بأن «الوثيقة» مطوّلة ولكننا عملنا على اختزالها بكل «جهد» ذلك اقتطعناها من بين الصفحات (309 إلى 340) وذلك لأهميتها.

إن أهمية هذه الوثيقة تظهر على مستويات عدّة:

أهمّها تكمن في كونها تُطْلِعنا على السائد الثقافي ومدى تعقّده وتنافره بالرّغم من وجود ثوابت بنيويّة، بين جمّاع هذه العناصر الثقافية. كما تُبين لنا الوثيقة مدى «تحالف» بعض القبائل العربية قبل الإسلام على مستوى الاعتقادي الدّيني، ويسجّل لنا النصّ رفض فكرة «الموت».

والأهم من ذلك كلّه ـ ربّما ـ يكمن في إدراكنا مجموع الصعوبات التي كان لابدّ أن يصطدم بها الخطاب الجديد. كان لا بدّ لحياة العربي قبيل الإسلام

أن تمرّ بأزمة عامّة. إذ إنّ الجميع، جميع القبائل بكل شرائحها، بجمّاع علاقاتها «الطينيّة» أوالعقدية/ التحالفيّة قد أخذت تنصَرِمُ. لقد فقدت جميع القبائل «قواعدها السلوكيّة» فقدت وسائل وعْظِها وإرشادها السابقة. ومن هنا كان لا بدّ للخطاب الجديد أن يتسلّح بتقنية جديدة للسيطرة على اللذّة والألم وفق تصوّر جديد، لمجموع العقود الاجتماعية السابقة. فكان اختراق علاقات «الطين» بعقودها، واستتباعاتها. وتمّ تنظيم العرب بشتاتهم وفق علاقات وعقود الدّيانة الجديدة ومتطلباتها: لقد تم تفجير المُغلق القديم بعد أن امتصّ الجديد بالذّات، أرقى ما استطاعت أن تنتجه الذّوات الماضية.

أمر واحد فقط أريد التأكيد عليه، لأنّي أعتبره قطب الرّحى في هذا المجال وهو أن «الخطاب الجديد» لم يكتف باكتشاف «المادّة الحيّة» الهاجعة في رحم أرض العرب، فقط، لم يكتف باكتشاف الأفكار الحيّة التي كانت تدور بأدمغة مقهوريهم ومضطديهم ومغلوبيهم وإنما عمل على تشغيلها في اتجاه ـ المطلق ـ والأرحَب أو المفتوح. لقد جعل الخطاب الجديد، من الكنز القديم القديم رأسمال مادّي ورمزي من أجل ممكنة الممكن. و «الكنز» وفق اللسان العربي يعني ضمن ما يعنيه «المال المقبور» أو الشيء الثمين المطْمور.

وباختصار لقد أيقظ النبيّ العربيّ ليل العربي القديم بنور شمس نهار الدّين الجديد.

ما كان للخطاب الجديد أن ينفذ في رحم السّائد الثقافي لو لم يكن مسلّحاً بالمعرفة، وفق تصوّر محدّد للمعرفة مع التوفّر على طاقة غريبة من «المرونة» و «التصَلّب» في الآن نفسه. جعله زمن أزمة العرب قبل الإسلام لا يقدّس الماضي المشترك للقبائل العربية، وإنّما استوعب بمرونة فائقة أرقى عناصر الواقع بقيَمِهِ ومسلكياته: من قيم «العدل» و «التّسامح» و «الحرية» و «المروءة» و «الفتوّة». هذه القيم وتلك السّلوكات التي كانت تقترن بالآحاد وليست ميراثاً عامّاً. يحدّد مسلكيّة الجميع[13]. ذلك هو معنى جدلية «المحو والإثبات» والتي يمكن البرهنة على مشروعية الحديث عنها، على مستوى آخر وهو اشتمال الخطاب القرآني ذاته على الإرث اللّساني لمعظم القبائل العربية، إن لم نقل كلّها. كما انفتحت الملكة اللسانية لدى العربي قبل الإسلام بالذّات على ألسنة من أحاط بها من الشعوب دون «عقد»!

هذه المرّة بالذّات وعلى هذا المستوى تحديداً «باب مفتوحٌ آخر» نعمل على فتحه! ويتمثّل في ما أسماه العرب القدامى: «مسألة «المُعرّب» أو «المُعرب من الكلام الأعجمي» وفق لُغة الجواليقي، وأكثر من ذلك هناك من يتحدث «عن اللّغات الواردة في القرآن الكريم»[14] وهناك من يتحدث عن «لغات القبائل» مثل الكتاب المنسوب لابن سلاّم.

ويمكننا أن نعتمد على كتاب «المتوكّلي» للسيوطي لتقديم بعض الكلمات الواردة في القرآن من أصل غير عربي وإنّما تم استيعابها من قبل المَلَكة اللسانيّة للعرب.

وهذا ذكر بعض ما ورد في القرآن بلغة الحَبشة:

«الجبت والطّاغوت» الجبتُ: اسم الشيطان والطّاغوت: الكاهن.

«الأوّاه» المؤمن.

«إبْلَعِي»: إزدَرديه.

«طُوبَى»: طوبى إسم شجرة.

«سكرًا»: الخلّ.

«طه»: نداء كقوله: يا محمّد بلسان الحبش.

«السِّجِلُّ»: الرجل.

«مِشْكَاة»: الكوّة.

«الآرائك»: السُّرُرُ.

«كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ»: مضِيءٌ.

«يس»: يا رجل يا إنسان بلغة الحبش.

بعض ما ورد بالفارسية:

«الإِسْتبْرق»: الديباج الغليظ.

«سِجِّيل»: كلمة منحوتة قال هي بالفارسيّة (سنك) (وكِلْ): حجر وطين.

«مَقَالِيدٌ»: مفاتيح.

وكذلك كلمات: أباريق/ بيع/ كنائس/ التنور/ جهنّم/ دينار/ الرسّ/ الرّوم/ زنجبيل/ سِجّيل/ سرادق/ وسقر/ سلسبيل/ وسندس/ قرطاس/ أقفال/ كافور/ كنز/ المجوس/ الياقوت/ المرجان/ مسك/ وَردة/ هود/ اليهود، وهي كلّها فارسية الأصل.

بعض ما ورد بالرّومية:

القسطاس/ الصراط/ جنّات.

بعض ما ورد في السريانيّة:

سَرِيًّا/ جنّات عدن/ الكروم والأعناب/ الفرْدوس: جنّات الأعناب/ الطُّور الجبل/ هَوْنًا: هُوْ هُنَا/ هيْتَ لَكَ: أي عليك/ سُجّداً: مُقَنَّعِي الرؤوس/ القَيُّومُ: الذي لا ينام بالسريانية. اليمّ: البحر/ صلوات: الكنائس/ القنطار: مِلءُ جلد ثور ذهباً أو فضّة.

بعض ما ورد من العبرانية:

كفّر: مَحَا/ هَوْنَا: حُلَمَاء/ أخلد: ركن/ إن هُدْنَا إليك: تُبْنَا/ كتاب مرقوم: مكتوب/ الرّمز: تحريك الشفتين بالعبرية.

بعض ما ورد من الزنجية:

حَصَبُ جهنّم: حَطب جهنّم/ الأليم: الموجع/ المنسَأة: العَصَا.

ذكر ما ورد في القرآن باللّغة البربرية:

«كالمُهْلِ»: عَكَرُ الزيت بلغة البربر/ «غير ناظرين إناه»: أي نضجه بلغة البربر/ «حَمِيمٌ»: الذي انتهى حَرُّهُ بلغة البربر/ «من عين آنية»: حارّة/ «يُصْهَرُ بِهِ»: أي ينضج به.

وقوله تعالى: «وأَبًّا»: إنه الحشيش بلغة البربر.

وذكر بعضهم أن «القنطار» بلغة البربر ألف مثقال من ذهب أو فضّة».

إن الأهم من معرفة «الغريب» من اللّغات التي استوعبها الخطاب القرآني، والملكة اللسانية العربيّة عموماً إنما هو تطويع العرب زمن قوّتهم، تطويع لسانهم، ولغتهم للتعبير عن مجموع حاجاتهم الجديدة المتجدّدة. فأنتجوا ما يمكن تسميته «علم المنحوت» ويمكن أن نشير فقط إلى «معجم مقاييس اللّغة» لابن فارس لنتبيّن أهمية هذا المجهود. لقد أنتج العرب مثل هذا العلم عندما تسلّحوا بطاقة رهيبة من المرونة. ولم يثنيهم تقديسهم للغتهم ولا تمجيدهم لألسُنهم من تطوير هذه اللّغة وتطويع ذلك اللسان.

روى أبو حاتم السجستاني (165 -255 هـ) صاحب كتاب «فحولة الشعراء»:

أن رجلاً دخل على أبي حاتم أي على صاحب الكتاب الذي كان معروفاً بدعابته، وعلى كتفه صبي فقال:

ـ يا أبا حاتم، ما تسمي العرب الرجل إذا كان في فَرْدِ رجله خُفٌّ، وفي الأخرى نعل؟

قال: لا أدري.

قال: صدقت، لأن فوق كل ذي علم عليم، يقال له: مُخْفَنْعِل يا غلام! فضحك أبو حاتم حتى شرق بريقه!»[15].

لنلاحظ جيّداً أنّ الأمر لا يتعلق بمجرد «طُرفة» بقدر ما يعبّر عن ضرورة «النّحْتِ» من أجل تسمية ما لم يكن يسمّي وتهجّى ما لم يقل ربّما لأن المجتمع لم ينتج بعد مثل هذه الظّاهرة أو تلك. ولم يكن له عهده بهذه الحاجة باعتبار أنّ حاجات الإنسان ليست أبداً حاجات ثابتة، وإنما تخلق الحضارة لديه من الحاجات ما لم يكن له به عهد من قبل.

فهلاّ شحذنا من أجل تسمية حاجاتنا التسمية المطابقة. في زمن لم نعد نعيش حضارة «السّورة» وإنما نعيش حضارة الصورة، في زمن ليس هو زمن «مَرْيم المجدلية» وإنما هو زمن الدكتور فاوست والحضارة الفاوستيّة!

إن آخر الإمكانيات التي استنفذت «طاقتها» لدينا نحن العرب. قبل أن نستسلم للنوم الطويل، وقبل أن يلفّنا سواد ليالي الليل الحضاري البهيم إنما هي اللّغة، تلك التي مثلت نواة «التكنولوجيا» لدى العربي لسكنى الوجود، ومثلت «نواة الإيديولوجيا» للسيطرة على المنشود. فبالإقامة اللّغوية تحمل العربي الصحراء وهؤلها، وباللّغة هزم الأعداء، وباللّغة نحت الجنّة وباللّغة زجّ بالكفّار في جهّنم، وباللّغة أعاد للأشياء، والأهواء شبابها... وباللّسان أجاع الجوع، وباللّسان أمات الموت. وباللغة أوْجَع الوَجَع.

«ويروى عن ثابت أنه قال: كان أبي من القوّامين في سواد الليل. قال:

رأيت ذات ليلة في منامي امرأة لا تشبهُ النّساء فقلت لها:

من أنت؟

قالت: حوراء أمَة الله.

فقلت لها: زوّجيني نفسك.

فقالت: أخطبني من عند ربّي وأمهَرني.

فقلت: وما مهرك؟

فقالت: طول التجّهد. وأنشدت:

يا خاطب الحور في خدرها — وطالباً ذاك على قدرها
انهض بجدٍّ لا تكن وانياً — وجاهد النّفس على صبرها
وجانب النّاس وارفضهم — وحالف الوحدة في ذكرها
وقم إذا الليل بدا وجهه — وصم نَهَارًا فهو من مَهْرِها
فلو رأت عيناك إقبالها — وقد بدت رُمّانتا صدرها
وهي تمشي بين أترابها — وعقدها يُشرق في نحرها
لَهَان في نفسك هذا الذي — تراهُ في دُنياك من زهرها(16)

من المفارقات الكبرى في الحضارة العربية أن الخطاب الذي شرّع بناء المطلق الجماعي هو الخطاب نفسه الذي شُرّع به وانطلاقاً منه لغَدْرِ هذا المطلق فكان العُبُور من نمط من المطلقة إلى نمط آخر. فبضياع المطلق الجماعي ذاك الذي زعم كل طرف أنه حارسه الوحيد كلّ من يراجع هذا الموقف سرعان ما يكفّره فيصلبه أو يجدع أنفه، أويدقّ عظامه. أو يتشفّى حتى من رمَمِ أسلافه السابقين أو يعلّق رأسه على أبواب المدينة، والتعلّة، هي التعلّة والذّريعة هيَ الذريعة «الذّب عن البيضة» و «الدّفاع عن السنّة من تشويش أهل البدعة».

لقد خلط العقل السياسي العربي عمداً بين مقولتي «الشّرك» و «المشاركة». ليسُدّ الأمير على «الرعيّة» كل سبل النّقد والمعاودة والمراجعة. وقديماً سمّت العرب الأمراء بالآكلين والرعية بالمأكولين! لقد «لبّس» العقل الأميري السلطاني بين المقدس والمدنّس. فكان التكلّس.

ونتيجة لهذا التكلّس مرّت الحضارة العربية من أفق حضارة الفكر إلى أفق حضارة الذِّكْر».

ومن هنا ربما نفهم ذلك العدد الضخم من المتون القديمة التي ترِدُ مَوْسومة بعبارة «الاعتبار» كما لدى مؤرّخ الحروب الصّليبية: أسامة بن منقذ في كتابه

«الاعتبار» أو لدى عبد اللّطيف البغدادي في كتابه «الإفادة والاعتبار» أو لدى ابن خلدون في «العِبر...» وغيرها كثير.

فلنستمع إلى الرّازي (1149 -1209 م) في هذا النص الجميل والرّائع الذي قدّمه في شكل مطارحة بين النصيّيّن وبين العقليين، وإن كانت هذه المطارحة تندرج في سجلّ ميتافيزيقي إلاّ أنه لها أكثر من معنى على مستوى استيعاب ميراثنا الحضاري.

يعود هذا «الخطاب» إلى كتاب: «لَوامَعُ البيّنات: شرحُ أسماء الله تعالى والصّفات»[17] وتحديداً إلى الفصل السابع الموسوم بـ «كمال بيان أن الفكر أفضل أم الذّكر؟»:

«اعلم أن الفكر أصل والذكر ثمرته، وكل واحد منهما أفضل من الآحر من وجه دون وجه، وقد اختلفوا فيه؛ فمن العلماء من قال الفكر أفضل واحتج عليه بوجوه.

**الحجّة الأولى:** الفكر عمل القلب والروح، والذكر عمل اللسان، والقلب والروح أفضل من الجسم، فالفكر أفضل من الذكر.

**الحجّة الثانية:** ضدّ الفكر هو الجهل، والجاهل بالله كافر، وقد يحصل الفوز برحمة الله بدون الذكر، فإن من عرف الله بالدليل ولم يجد مهلة للذكر كان من أهل الجنّة، بل الإنسان قد يبلغ في آخر الأمر إلى حيث يكون ترك الذكر له أفضل، قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف الله كلَّ لسانه».

**الحجّة الثالثة:** من كان ناطق العقل أبكم اللسان كان من الفائزين، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «إن سين بلال عند الله شين»، أما من كان ناطق اللسان أبكم العقل كان من المنافقين، فالفكر أفضل من الذكر.

**الحجّة الرابعة:** ترك الفكر كفر وترك الذكر معصية والكفر أقبح من المعصية، فكان الفكر أفضل.

**الحجّة الخامسة:** قوله تعالى: ﴿**الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكّرون في خلق السماوات والأرض**﴾ فجعل الذكر فاتحة درجات الصديقين حيث قال: ﴿**الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً**﴾ وجعل الفكر خاتمة

أمرهم حيث قال ﴿**ويتفكرون في خلق السماوات والأرض**﴾ والغاية في كل شيء أفضل من المبدأ، فالفكر أفضل من الذكر.

**الحجّة السادسة:** الذكر طاعة عظيمة ومع كونها طاعة عظيمة فهي وسيلة إلى المعرفة التي هي أعظم الطاعات، إذ لولا الفكر لما تميز الحق عن الباطل، والذكر وإن كان في نفسه عبادة لكنه ليس وسيلة إلى عبادة أخرى، فوجب أن يكون الفكر أفضل من الذكر؛ لأن فيه طرد الشياطين واحترازاً عن الوسواس واشتغالاً بالحق وإعراضاً عما سواه، وهذه منافع في غاية الجلالة. قلنا كلّ ذلك في الفكر مع زيادة ما ذكرناه.

**الحجّة السابعة:** الفكر طلب نفساني لوجدان المطلوب وهو فعل شاق، والذكر ليس كذلك؛ فإذا كان الفكر أشق كان أكثر ثواباً بالنص.

فإن قيل: الفكر طلب المفقود والذكر استيفاء الموجود، والفكر يشبه علاج المرض والذكر يشبه استيفاء الصحة، ولا شك أن الثاني أفضل.

قلنا: الفكر يفيد تحصيل الزوائد إلى ما لا نهاية له والذكر ليس كذلك.

**الحجّة الثامنة:** الذكر باللسان إن لم تحصل معه المعرفة بالقلب فهو ساقط وإن حصلت المعرفة معه فتلك المعرفة لا تحصل إلا بالفكر، فالذكر إنما يكمل بالفكر والفكر غني في كمال حاله عن الذكر؛ فالكفر أفضل من الذكر.

**الحجّة التاسعة:** إن صاحب الفكر أبداً يكون في الترقي من درجة إلى درجة أعلى منها، وصاحب الذكر يكون كالواقف، فالفكر أفضل من الذكر.

فإن قيل: صاحب الفكر وإن تزايدت درجاته إلا أنه يكون ضعيفاً في كل واحد منها لأجل أن القوة إنما تحصل بالثبات، وأما صاحب الذكر فإنه وإن كانت درجاته أقل إلا أنه يكون أكثر رسوخاً.

قلنا: التزايد الحاصل بسبب الفكر سبب للقوة والكمال، لأن كل درجة تحصل إذا كانت مقوية لما كانت حاصلة قبل ذلك لم يزل التأكيد والتشديد في التزايد.

**الحجّة العاشرة:** نقل أنه عليه الصلاة والسلام كان دائم الفكر ولم ينقل

أنه كان دائم الذكر؛ فالفكر أفضل.

وأما القائلون بتفضيل الذكر فقد احتجّوا بوجوه:

**الحجّة الأولى:** أهل الجنّة ليس لهم فكر ولهم ذكر فوجب أن يكون الذكر أفضل من الفكر، وإنما قلنا إن أهل الجنّة لس لهم فكر لوجوه: الأول أن المعارف في الجنة ضرورية، الثاني أن الفكر تعب ونصب وأهل الجنّة لا ينالهم فيها نصب. الثالث: أنهم إذا أرادوا العلم بشيء حصل لهم ذلك العلم لقوله تعالى: ﴿**وهم فيما اشتهت أنفسهم خالدون**﴾. الرابع: أن الناظر طالب والطالب فاقد للمطلوب، وفقدان المطلوب حجاب والحجاب صفة الكفار لا صفة المؤمنين؛ كما قال تعالى: ﴿**كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾ الخامس: أن فقدان المطلوب يوجب الغم والله تعالى شهد أنهم ليس بهم غم، قال تعالى حكاية عنهم: ﴿**وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنّا الحزن إن ربّنا لغفور شكور. الذي أحلنا دار المُقام من فضله**﴾ فدل على أن أهل الجنّة ليس لهم فكر، وثبت أن لهم ذكراً، فوجب أن يكون الذكر أفضل من الفكر.

**الحجّة الثانية:** إن آخر مراتب النبي ﷺ في التصاعد والتزايد في المعراج هو أنه صار مأموراً بالذكر فإنه لما قال له إثن عليَّ فقال: «لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» ولم يؤمر بالفكر ألبتة فوجب أن يكون الذكر أفضل من الفكر.

**الحجّة الثالثة:** أن السيّار في آخر سيره يستغني عن الفكر بل العلوم تتجلى في قلبه من عالم أنوار الربوبية كما قال في خضر وموسى عليهما الصلاة والسلام: ﴿**وعلّمناه من لدنا علمًا**﴾ وقال في حق محمد ﷺ: ﴿**وعلّمك ما لم تكن تعلم**﴾ والسيار البتة لا يستغني عن الذكر قال تعالى لموسى عليه الصلاة والسلام: ﴿**وأقم الصلاة لذكري**﴾. وقال لمحمد ﷺ: ﴿**سبّح اسم ربّك الأعلى**﴾ وقال: ﴿**وربّك فكبّر**﴾ وقال: ﴿**فسبّح بحمد ربّك**﴾.

**الحجّة الرابعة:** ذكر الله تعالى أن آخر مراتب أهل الجنّة في تزايد درجاتهم ليس إلا الذكر فقال: ﴿**وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين**﴾ وهذا يدل على أن الذكر أفضل الأعمال وإلا لم يقع الختم عليه.

**الحجّة الخامسة:** الفكر مقام يشترك فيه الصدِّيق والزنديق والموفق والمنافق والغائب والحاضر. أما الذكر فمقام الأولياء العارفين والمقربين فوجب أن يكون الذكر أفضل من الفكر.

**الحجّة السادسة:** الفكر لا يكون إلا في المخلوقات، لأن الفكر انتقال من شيء إلى شيء وذلك يستدعي لا محالة منتقلاً عنه ومنتقلاً إليه، وذلك ف يالواحد الحق محال. أما الذكر فلا يحصل كماله إلا في الوواحد الحق لأن الذكر لا يكمل إلا إذا كان الذكر واحداً لأنه إذا كثر المذكور كان الاشتغال بذكر كل واحد مانعاً من الاشتغال بذكر الآخر. ومن وجه آخر: وهو أن الفكر لما اقتضى الانتقال من شيء إلى شيء لم يحصل فيه الرسوخ البتة، وأما الذكر فلما كان الثبات حاصلاً فيه كان لا جرم حصل الرسوخ فيه وهو المراد والله أعلم بقوله: **﴿ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب﴾**.

**الحجّة السابعة:** أن الفكر مقام الغيبة من الله، لأن الفكر طلب ولو كان المطلوب حاضراً لامتنع طلبه، لأن طلب الحاضر محال وأما الذكر فإنه يتناول الحاضر والغائب لأنه قد يذكر الحاضر ومقام الحضور أشرف من مقام الغيبة.

**الحجّة الثامنة:** الفكر فيه خطر؛ لأن حال المتفكر تشبه حال السفينة الواقفة في لجّة البحر عند اضطراب الرياح والأمواج، وذلك لأن الفكر قد يفضي ما يقعون في أنواع الأباطيل وأنواع الكفر والإلحاد، وأما الذكر فلا خطر فيه لأن الإنسان عند الذكر يكون مستقر القلب على عبودية الله تعالى مستنير الروح بأنوار معرفته، فالوسواس زائل عن قلبه والشبهات غير مختلطة بمعرفته والشياطين يبعدون عنه. بدليل قوله تعالى: **﴿إن الذين اتّقوا إذا مسّهم طائف من الشيطان تذكّروا فإذا هم مبصرون﴾** ولذلك لا ترى أحداً من أصحاب الذكر وقع في بدعة أو ضلالة.

**الحجّة التاسعة:** الفكر يقتضي توزع النظر وتكثر الاعتبارات فإنه ما يم ينظر في الحوادث الكثيرة لم يجد الدليل، وأما الذكر فإنه إلى التوحيد أقرب، لأن اللسان مشغول بالواحد والقلب متوجّه إلى الواحد، ولا شك أن أجلّ درجات العبودبة هو التوحيد.

**الـحجّة العاشرة:** قوله تعالى: ﴿**ولذكر الله أكبر**﴾ فإن قيل المراد أن ذكر الله للعبد أكبر. قلنا: هب أنه كذلك ولكن ذكر العبد ربه يستلزم ذكر الرب للعبد: قال تعالى: ﴿**فاذكروني أذكركم**﴾ وهذا المعنى غير حاصل فوجب أن يكون الذكر أشرف.

**الـحجّة الـحادية عشرة:** الترغيبات الواردة في الذكر أكثر، قال الله تعالى: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً**﴾ ولم يقل في شيء من الآيات تفكّروا فكراً كثيراً، وقال: ﴿**والذاكرين الله كثيراً والذاكرات**﴾ ولم يقل والمتفكرين والمتفكرات.

**الـحجّة الثانية عشرة:** إن الله أمر بذكره فقال: ﴿**اذكروا الله ذكراً كثيراً**﴾ وقال: ﴿**اذكروني أذكركم**﴾ ونهى عن الفكر في الله فقال عليه الصلاة والسلام: «تفكّروا في خلق الله ولا تتفكّروا في الله﴾ وهذا يدل على أن صاحب الذكر مشغول بالحق وصاحب الفكر مشغول بما سواه؛ فيكون الذكر أفضل.

**الـحجّة الثالثة عشرة:** الذكر توصل بالحق إلى الحق والفكر توصل بالخلق إلى الحق، وبعبارة أخرى الفكر ذهاب إلى الله والذكر حضور مع الله، بعبارة أخرى: الفكر طلب من الروح والعقل للنصيب، والذكر إعراض عن النصيب وإقبال بالكلية على الله، وبعبارة أخرى الفكر أن يدخب في حجرة العقل ليتوصل إلى الله، والذكر إخلاء القلب عمّا سوى الله تعالى حتى يستغرقه سلطان جلال الله.

**الـحجّة الرابعة عشرة:** الفكر ملاحظة غير الـمحبوب وهو الرحمة بالكلية، والذكر إعراض عن غير الـمحبوب وهو إقبال بالكلية على الـمحبوب وهو ترك الرحمة بالكلية.

**الـحجّة الـخامسة عشرة:** منصب النبوّة أعلى المناصب وإنه لا ينال إلا بالذكر قال تعالى: ﴿**قم فأنذر، وربّك فكبّر**﴾ وقال: ﴿**بلغ ما أنزل إليك من ربّك**﴾.

**الـحجّة السادسة عشرة:** قال الله سبحانه: ﴿**الرحمن. علّم القرآن. خلق الإنسان. علّمه البيان**﴾ ابتدأ في ذكر فضائل الإنسان بالعلم وهو قوه: علم

القرآن، وختم فضائله بالبيان والذكر وهو قوله علمه البيان، فكانت الفكرة والعلم كآدم عليه الصلاة والسلام، وكان البيان كمحمّد ﷺ.

**الحجّة السابعة عشرة:** قال بعض الحكماء مراتب الإدراك ثلاث. إما أن يدرك ولا يدرك أنه يدرك وهو حال النبات، وإما أن يدرك ويدرك أنه يدرك ولكنه لا يمكنه أن يفهم غيره شيئاً وهو الحيوان، وإمّا أن يدرك ويدرك أنه يدرك ويمكنه أن يفهم غيره ما أدركه وعلمه وذلك هو الإنسان، ولا شك أن كونه يفهم غيره ما علمه هو النطق والبيان فإذا النطق هو الأمر الذي به تميّز الإنسانية وهو فصله المقوم وصورته الذاتية، وأما أصل الفهم فهو قدر مشترك بينه وبين غيره فثبت أن الذكر أفضل من الفكر.

**الحجّة الثامنة عشرة:** من تفكر في صفات المدح لملك فإنه لا يستحق بذلك صلة ولا إكراماً أما من ذكرها باللسان فإنه هو يستوجب الصلة والكرامة، والإنسان إذا كان عالماً بصفات الله وأسمائه ثم لم يذكرها كان حاله قريباً من الكفر، أما إذا ذكرها كان مستوجباً للثواب والثناء والفوز بالدرجات العالية عند الله، فثبت أن الذكر أفضل من الفكر.

**الحجّة التاسعة عشرة:** الذكر ظاهر والفكر خفي والعبادة الظاهرة أشرف من العبادة الخفية لأن العبادة الظاهرة قد تصير مرغبة في أن يقتدي بها ويأتي بها أو بمثلها. فإن قالوا: العبادة الظاهرة قد يشوبها الرياء والخفية ليست كذلك. قلنا: هذه الحالة إنما تكون في حق المبتدئين، أما في حق أولياء الله تعالى فالعبادة الظاهرة في حقّهم أفضل.

**الحجّة العشرون:** الفكر إنما يكون في الدليل ليتوصل منه إلى المدلول، والفكر في الدليل اشتغال بالدليل، وقال الله تعالى: ﴿**قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون**﴾ فهذا يقتضي الفرار عن كل ما سوى الله تعالى فيدخل فيه الإعراض عن الدليل. وقال تعالى: ﴿**ففرّوا إلى الله**﴾ وهذا يقتضي الفرار عن كل ما سوى الله فيدخل فيه الدليل، وقال تعالى: ﴿**اخلع نعليك إنك بالوادي المقدّس طوى**﴾ وكل دليل فإنه لا بد فيه من مقدمتين وهما كالنعلين للعقل السيّار إلى الله، فمعنى الآية والله أعلم: أنك لما وصلت إلى المدلول فاترك

الاشتغال بالدليل، وأيضاً قال تعالى: ﴿**ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه**﴾ فبقدر ما يشتغل بغير الله يكون محروماً من الله، والمفكر مشغول بالدليلي فيكون محروماً عن المدلول، وأما الذكر فإنه مشتغل بالمدلول مقبل على معرفته معرض عمّا سواه، فكان الذكر أفضل من الفكر.

**الحجّة الحادية والعشرون:** أنه سبحانه وتعالى لما وصف المقربين من عباده وصفهم بالذكر والتسبيح أكثر ممّا وصفهم فقال في وصفه الملائكة: ﴿**فإن استكبروا فالذين عند ربّك يسبّحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون**﴾ وقال: ﴿**ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبّحون الليل والنهار ولا يفترون**﴾ وقال حكاية عنهم: ﴿**سبحانك أنت وليّنا من دونهم**﴾ وحكى عن جملة الملائكة: ﴿**سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا**﴾ وحكي عن ذي النون أنه قال في الظلمات: ﴿**لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين**﴾ وقال الكليم: ﴿**سبحانك إني تبت إليك**﴾وقال للحبيب: ﴿**فسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها**﴾ وقال له أيضاً: ﴿**سبّح اسم ربّك الأعلى**﴾ وقال في أوّل ما أنزل عليه: ﴿**اقرأ باسم ربّك الذي خلق، خلق الإنسان من علق**﴾ وحكى عن المؤمنين أنّهم قالوا: ﴿**سبحانك فقنا عذاب النّار**﴾ ثم ذكر عن السماوات والأرض أنها كلّها مسبّحة فقال: ﴿**يا جبال أوبي معه والطير**﴾ ثم بيّن أن كل المخلوقات مسبّحة خاضعة خاشعة فقال: ﴿**وإن من شيء إلا يسبّح بحمده**﴾ فهذه المبالغة والعظيمة واردة في كتاب الله تعالى في تعظيم حال الذكر، ولا رأينا مثلها في الفكر، فعلمنا أن الذكر أفضل».

لا بدّ أن نكتب بالأحرف الغليظة هذه الوثيقة التي استطاعت أن «تدوّن» بشكل رائع مجموع سجلاّت الاختلاف والصّراعات والمُطارَحات بين نمطين اثنين من التفكير في الثقافة العربية. وهما الموقف «النصّي» والموقف «العقلي». «الاتباع» وموقف «الإبداع» موقف أهل «الرّواية» وموقف أهل «الدّراية» وفي النهاية موقف من ينظرون إلى الوجود متذكرين. وموقف من ينظرون إليه مغامرين.

لا بدّ من إعادة قراءة الحجّة الثامنة ضد الفكر جيّداً: «الفكر خطر لأن حال المتفكّر تشبه حال السفينة (...) في لجّة البحر...».

فإذا قرأنا الخاتمة التي انتهى إليها الرّازي قراءة سطحيّة دون أن تستخطر

المخاطب واللّحظة التاريخية فإننا سنحكم عليه «بالتواطؤ» مع «النصّيين» حينما يقول على لسان خصوم أهل «الذّكر»: «...هذه المبالغة العظيمة واردة في كتاب الله تعالى في تعظيم حال الذكر ولا رأينا مثلها في الفكر فعلمنا أن الذّكر أفضل».

فعلاً إنّ إعمال «الفكر» يشتمل الخطر كل الخطر، وخطره مضاعف. ولكن علينا أن نضيف العبارة التالية: «إذا تعلّق الأمر بالله والمسائل الميتافيزيقية، فإن الفكر على مستوى هذا «السجل» يمكن أن يقود إلى الكفر وهذا الأمر أدركه الغزالي ولذا وضع كتابه «إلجام العوام» ولا يقصد «بالعوام» العامّة كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن تماماً كما ألجم ابن طفيل على طريقته الخاصّة أولئك الذين لم يَقْوَ الواحد منهم على فهم تلك «المسائل التي تعاش ولا توصف» إنّ الاختلاف في القضايا الميتافيزيقية تهديد للتماسك الاجتماعي وخاصّة عندما تكون اللحظة الحضارية التي تعيشها «الذّات الكاتبة» هي لحظة يتهدد فيها الآخر الأنا، النحن.

كان لا بدّ من غلق باب الميتافيزيقيا نهائياً للتفرّغ بالكليّة كما يقول القدامى لقضايا الفيزيقا، قضايا المجتمع بتلويناتها المختلفة. لكن العقل السياسي الأميري قد دمج الأرضي بالسماوي. فكان التّماهي بالمطلق وبذلك لعتبر مجرد التفكير في القضايا الإجتماعية من أجل المشاركة كأنما هو شرك والتفكير من قبل العامّة في السياسة كأنّما هو طعن مباشر في الماسكين بدواليب «الريّاسة».

فلا بدّ لنا من «ثورة كُوبَرْنيكيّة» على مستوى الفلسفة السياسية لتخرجنا من «فضاء السّقيفة» ـ سقيفة بني ساعدة ـ إلى الفضاء المفتوح لنميّز عندها بين سجلّ «المقدس» و «المدنّس» بين الأرضي والسمائي بعيداً عن منطق الإقصاء باسم المقدس من السماء... وتكون «حركة النّقلة» بلغة المعتزلة على مستوى العقل السياسي بفلاحه مطلق جماعي يأخذ بعين الاعتبار جدلية ما وسمناه «المحو والإثبات» وعندها نخلّص الفكر من تهمة الكفر ومشتقاتها...

إذا لم نقو جميعنا بألواننا الأيديولوجية المتعدّدة على وضع حدّ «لحرث السماء» فإنّني مضطرّا لترديد قول الشاعر الإنجليزي العظيم «سويفت» صاحب «رحلات قاليفر» بكل ما أوتيت من قوّة أحْبِلَةٍ صوتيّة. وفي كل الأماكن العمومية:

«إنّ كل من يستطيع أن ينتج سُنبلتين من القمح أو نصلين من الحشيش، في مكان كانت تنمو فيه سنبلة واحدة، أ نصل عشب واحد يستحق من الإنسانيّة جزاء

أوفى من الجزاء الذي تستحقّه طُغمة السياسيين مجتمعين، ويؤدي لبلاده خدمة ألزم من خَدماتِهم»!

* * *

وقديماً، قديماً، قال شيخ الرّبوة الدّمشقي، ذلك ما ورد في كتاب «نخبة الدّهر في عجائب البر والبحر»:

**«وما من صورة من صور العالم بأسره إلا وفيها من معاني الإنسان فهو صورة الصُّوَرِ ومعنى المعاني وهو المركز والمحيط وهو الأول والثاني».**

# هوامش:

(*) «لكل مجتمع آخَرهُ»، انظر مدخل كتاب «Le mal francais» لآلان بايرفيت. إذ يفكر هذا الكاتب في قضايا فرنسا، وهو يستحضر الآخر بالنسبة للفرنسيين.

(**) الدهر مقترن بالقوة والبطش، تقول العرب «دول الدهر»: راجع «لسان العرب» مادة «دول» وكذلك كتاب «الاشتقاق» لابن دريد، ص 347 ومنها كذلك اقترنت الدولة والسلطة بالعنف والشوكة و «اليد القاهرة» كما ورد لدى ابن خلدون في المقدمة.

(***) ورد لدى ابن دريد في كتابه «الاشتقاق» أبيات شعرية معبرة وهي لكعب ابن رداة الذي طال عمره، ص 402 -403:

لـم يبق يا خـلـدة من بناتي | أبـو بـنـين لا أبـو بـنـاتِ
ولا عـقـيـم غـيـر ذي بـنـاتِ | من مسقط الصخر إلى الفرات
إلاّ يُـعـدّ الـيـوم فـي الأمـوات | هـل مـشـتـر أبـيـعـه حـيـاتـي؟

(1) انظر كتاب «البرهان القاطع...» لمحمد بن إبراهيم الوزير اليمني، ص 88. وكذلك «نهاية الأرب...» للقلقشندي، ص 398. أما صاحب «أدب الكاتب» فيحصرها في «التَقَرُّش» أي التكسّب من التجارة، ص 79.

(2) لقد غير الرسول اسم يثرب فأصبحت المدينة ولهذا التغيير دلالة عميقة في نظرنا، ذلك أن من معاني التثريب معاني اللوم والتوبيخ. انظر كتب اللغة وكتاب «الاشتقاق» لابن دريد على وجه الخصوص، ص 350.

(3) انظر «كشف المحجوب» للهجويري و «فحولة الشعراء» للسجستاني.

(4) انظر كذلك كتاب «المحبّر» لابن حبيب.

(5) ورد في كتاب «الفضائل» للبحلي: «أن الرسول ﷺ سئل عن «قل هو الله أحد...» قال: ثلث القرآن أو تعدله»... ص 108.

(6) السبع الطوال: أوّلها «البقرة» وآخرها «براءة».

(7) انظر مثلاً «الفضائل» للضريس، ص 74 -75.

(8) حول النفي «أو «المحو» و «الاثبات» انظر «كشف المحجوب» للهجويري، ص 623 وما بعدها.

(9) انظر «المحبّر» ص 311 وما بعدها حيث يورد ابن حبيب نصوص التلبية وذكر الأُصنام وطرق الأداء الطقوسي.

(10) يستند ابن حبيب إلى شعر الأعشى. انظر أيضاً «نهاية الأرب...» للقلقشندي.

(11) انظر المعطيات المهمة جدّاً في «المحبّر»، ص 325.

(12) نفس المصدر.

(13) انظر: «سيرة ابن إسحاق» وكذلك كتاب «الزهد والرقائق» و «فضائل القرآن» للبجلي و «الشفاء...» للقاضي عياض وتحديداً «الدرر في اختصار المغازي والسير» لابن عبد البر...

(14) انظر كتاب «المتوكلي» للسيوطي فيما ورد في القرآن من اللغات الحبشية والفارسية والرومية والهندية والسريانية والعبرانية والنبطية والقبطية والتركية والزنجية والبربرية.

(15) «فحولة الشعراء»، ص 22، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1991.

(16) يراجع كتاب «التذكرة في أحوال الموتى والآخرة» للقرطبي (ت 671 هـ)، ص 203-204، دار الجيل، بيروت 1986.

(17) «شرح أسماء الله الحسنى» لفخر الدين الرازي، ص 68 وما بعدها.

# المصادر والمراجع

**هذه قائمة بأهم المؤلّفات التي اعتمدناها أو استلهمناها في مجمل فصول الكتاب:**


1 ـ «كتاب الكشف» تأليف الداعي جعفر منصور اليمن، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط 1 ,1984.

2 ـ «الإيضاح في علوم البلاغة» للخطيب القزويني (666-739 هـ)، منشورات دار الكتاب اللبناني، ط 5 ,1980.

3 ـ «نصيحة الملوك» للماوردي (ت 450 هـ) دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد،1986.

4 ـ «قوانين الوزارة وسياسة الملك» للماوردي، دار الطليعة، بيروت، ط 1 مارس 1979.

5 ـ «الملاحم والفتن في ظهور الغائب المنتظر» لابن طاووس (ت 664 هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 6 ,1983.

6 ـ «الظرف والظرفاء» للوشاء (القرن الثالث الهجري)، عالم الكتب، بيروت، ط 3 ,1983.

7 ـ «المسالك والممالك» لابن خرداذبه، مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1989.

8 ـ «أدب الدنيا والدين» للماوردي، دار اقرأ، بيروت، ط 1 ,1981.

9 ـ «مآثر الإنافة في معالم الخلافة» للقلقشندي (756-820 هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط 1 ,1980.

10 ـ «نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب» للقلقشندي، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 3 ,1991.

11 - «مشاكلة الناس لزمانهم» أحمد بن إسحاق اليعقوبي المؤرخ (ت 284 هـ)، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط 2 ,1980.
12 - «تحسين القبيح وتقبيح الحسن» الثعالبي (350 -429 هـ) منشورات وزارة الأوقاف، بغداد، ط 1 ,1981.
13 - «الإجماع» للإمام ابن المنذر (ت 318 هـ) دار الثقافة، الدوحة، ط 3 ,1987.
14 - «إلجام العوام عن علم الكلام» الغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م). دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1 ,1985.
15 - «كتاب التعريفات» الجرجاني (740 -816 هـ) مكتبة لبنان، 1978.
16 - «كتاب إثبات الإمامة» للنيسابوري (القرن الرابع:، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 ,1984.
17 - «الدين والدولة في إثبات نبوّة النبيّ محمّد» لعلي بن ربّن الطبري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 4 ,1982.
18 - «أخبار الزمان» المسعودي (ت 346 هـ)، دار الأندلس، بيروت، ط 4 ,1980.
19 - «الحور العين: عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف» أبو سعيد نشوان الحميري (ت 573 هـ) نشر دار آزال، بيروت، ط 2 ,1985.
20 - «شجرة اليقين» عبدان القرمطي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1 ,1982.
21 - «دامغ الباطل وحتف المناضل» تأليف الداعي علي بن الوليد (ت 612 هـ) دار عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982.
22 - «نثر النظم وحل العقد» الثعالبي (350 -429 هـ) دار الرائد العربي، بيروت 1984.
23 - «الثبات عند الممات» لابن الجوزي (القرن السادس الهجري) دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ,1986.
24 - «كتاب متن الإيضاح» محيي الدين النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2 ,1986.

25 ـ «عجائب القرآن» فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ,1984.

26 ـ «سياست نامة أو سير الملوك» نظام الملك الطوسي وزير السلاجقة المشهور (408-485 هـ) ترجمة د. يوسف حسين بكار، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط 2 ,1987.

27 ـ «تفسير أسماء الله الحسنى» الزجّاج (241-311 هـ) دار المأمون للتراث، بيروت، ط 4 ,1983.

28 ـ «الملل والنحل» الشهرستاني (479-548 هـ) دار المعرفة، بيروت، 1984.

29 ـ «القاموس المحيط» الفيروز آبادي، دار الفكر، بيروت، 1983.

30 ـ «معجم مقاييس اللغة» ابن فارس (ت 395 هـ) تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت 1979.

31 ـ «مُغْنِي اللّبيب عن كتب الأعاريب» ابن هشام (ت 761 هـ)، دار الفكر، بيروت، ط 6 ,1985.

32 ـ «اللُّمَع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع» الإمام الأشعري، دار لبنان للطباعة والنشر، ط 1 ,1987.

33 ـ «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ابن حزم (384-456 هـ)، دار الجيل، بيروت، لبنان (دون مزيد توثيق).

34 ـ «نظام الغريب في اللغة» عيسى الربعي الوحاظي الحميري، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط 1 ,1980.

35 ـ «أسباب حدوث الحروف» أبو علي الحسين ابن سينا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1978.

36 ـ «تاريخ البيهقي» أبو الفضل البيهقي (385-479 هـ)، دار النهضة العربية، بيروت، 1982.

37 ـ «أسباب النزول»أحمد الواحدي النيسبوري (ت 468 هـ)، بيروت،ط 1988,1.

38 - «الخاطريات» لأبي الفتح عثمان بن جني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1, 1988.

39 - «كتاب المحن» أبو العرب أحمد بن تميم (ت 333 هـ)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1, 1983.

40 - «كتاب الملاحم» ابن دريد الأزدي، المطبعة السلفية، القاهرة 1947.

41 - «البرهان القاطع في إثبات الصانع» لمحمد بن إبراهيم الوزير اليمني (-840 775 هـ)، دار المأمون للتراث، بيروت، ط 1, 1988.

42 - «الأحاديث القدسية»، مكتبة الأمين، المدينة المنوّرة، ط 1, 1983.

43 - «المزهر في علوم اللغة» جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت (دون مزيد توثيق).

44 - «كتاب فقه اللغة وأسرار العربية» أبو منصور الثعالبي (ت 430 هـ)، منشورات مكتبة الحياة (دون مزيد توثيق).

45 - «فصل المقال في شرح كتاب الأمثال» لأبي عبيد البكري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3, 1983.

46 - رسالة «لطائف الجود في مسألة وحدة الوجود» تأليف العلاّمة عبد الرحمان العيدروسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 1, 1977.

47 - «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» القاضي عياض، مؤسسة علوم القرآن، دار الفيحاء، ط 2, 1986.

48 - «الدرر في اختصار المغازي والسير» لابن عبد البر (368 -463 هـ)، دمشق، ط 1984, 1.

49 - «الأمالي» للزجاج، دار الكتاب العربي، ط 3, 1983.

50 - «كتاب المغرب في ترتيب المعرب» للمطرزي (538 -616 هـ).

51 - «كتاب كشاف اصطلاحات الفنون» لمحمد بن علي التهانوي (ت 1158هـ).

52 - «تهذيب الرياسة وترتيب السياسة» للإمام أبي عبد الله محمد بن علي القلعي

(ت 630 هـ)، مكتبة المنار، الأردن، ط 1 ,1985.

53 ـ «البدء والتاريخ» للمقدسي (ت 507 هـ)، مكتبة الثقافة الدينية، (دون مزيد توثيق).

54 ـ «دستور معالم الحكم ومأثور مكارم الشيم» تأليف محمد بن سلامة القضاعي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.

55 ـ «شرح أسماء الله الحسنى» الرازي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1984,1.

56 ـ «مجمع البحرين» فخر الدين الطريحي (ت 1085 هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2 ,1983.

57 ـ «كتاب الزهد ويليه كتاب الرقائق» ابن مبارك المروزي (ت 181 هـ).

58 ـ «كتاب قانون السياسة ودستور الرياسة» لمؤلف مجهول، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987.

59 ـ «الفروق في اللغة» أبو هلال العسكري (القرن الرابع)، الدار العربية للكتاب ط 6 ,1983.

60 ـ «الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة» الجرجاني (ت 769 هـ)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر (دون مزيد توثيق).

61 ـ «كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة» لعبد اللطيف البغدادي (557 -629 هـ)، دار ابن زيدون، بيروت، وابن قتيبة، دمشق، ط 2 ,1984.

62 ـ «تهذيب الآثار» للطبري (224 -310 هـ)، المؤسسة السعودية بمصر، القاهرة، (دون توثيق).

63 ـ «السيرة الذاتية في التراث» د. شوقي محمد المعاملي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1989.

64 ـ «كتاب النزاع والتخاصم في ما بين بني أمية وبني هاشم» تقيّ الدين المقريزي، دار المعارف، مصر 1988.

65 ـ «التنبيه على حدوث التصحيف» حمزة بن حسن الأصفهاني (ت 460 هـ) مكتبة النهضة، بغداد، ط 1, 1967.

66 ـ «المختار في الرد على النصارى» الجاحظ، دار الجيل، بيروت، ط 1, 1991.

67 ـ «حي بن يقظان» ابن طفيل، تقديم الدكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط 3, 1986.

68 ـ «كتاب الأزمنة وتلبية الجاهلية» أبو علي محمد بن المستنير «قطرب» (206 هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2, 1985.

69 ـ «الاشتقاق» الحسن بن دريد (223 -321 هـ)، نشر مكتبة الخانجي، مصر (دون مزيد توثيق).

70 ـ «صفة الجنة» أبو نعيم الأصبهاني، دار المأمون للتراث، بيروت، ط 1, 1987.

71 ـ «تاريخ مختصر الدول» ابن العبري (ت 685 هـ)، دار المسيرة، بيروت (دون مزيد توثيق).

72 ـ «كتاب الأوائل» لأبي هلال العسكري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1978, 1.

73 ـ «ديوان الصبابة» ابن حجلة دار مكتبة الهلال، بيروت، 1984.

74 ـ «المفردات في غريب القرآن»، الراغب الأصبهاني، دار قهرمان، اسطمبول، 1986.

75 ـ «العواصم من القواصم» الإمام القاضي أبو بكر ابن العربي (468-543 هـ)، دار الجليل، بيروت، ط 2, 1987.

76 ـ «كتاب المحبّر» أبو جعفر محمد بن حبيب (ت 245 هـ)، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت (دون مزيد توثيق).

77 ـ «التبر المسبوك في نصيحة الملوك» أبو حامد الغزالي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط 1, 1978.

78 ـ «تأويل مختلف الحديث» ابن قتيبة، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط 1, 1979.

79 - «جواهر الألفاظ» قدامة بن جعفر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1979,1.

80 - «التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة» أبو بكر بن فرح القرطبي (ت 671 هـ)، دار الجيل، بيروت 1986.

81 - «كتاب الفرق» لثابت بن أبي ثابت (القرن الثالث الهجري)، مؤسسة الرسالة، ط 1985,2.

82 - «المتوكلي...» جلال الدين السيوطي، دار البلاغة، بيروت، ط 1988,1.

83 - «فضائل القرآن» ابن كثير (ت 774 هـ)، دار الأندلس، بيروت، ط 1983,6.

84 - «خصائص العشرة الكرام البررة» الزمخشري (467-538 هـ)، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، دار الجمهورية، بغداد 1968.

85 - «إتباع السنن واجتناب البدع» عبد الواحد المقدسي (569-643 هـ) دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط 1987,1.

86 - «فحولة الشعراء» السجستاني (165-255 هـ)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1991.

87 - «فضائل القرآن وما أُنزل بمكّة وما أنزل بالمدينة» محمد بن أيوب الضريس البجلي (ت 294هـ)، دار الفكر، دمشق، ط 1978,1.

88 - «مجمع الأمثال» الميداني، دار الجيل، بيروت، ط 1987,2.

89 - «كتاب الكبائر» ابن قايماز الذهبي، دار ابن زيدون، بيروت، ط 1988,2.

90 - «الفرج بعد الشدّة» التّنوخي (ت 384 هـ)، دار صادر، بيروت، 1978.

91 - «سيرة ابن إسحاق المسمّاة بكتاب المبدأ والمبعث والمغازي» محمد بن إسحاق بن يسار (85-151 هـ)، نشر الوقف للخدمات الخيرية، إدارة النشر والتوزيع، قونية، تركيا، 1981.

92 - «أدب الكاتب» لابن قتيبة (213-276 هـ)، مؤسسة الرسالة، ط 1982,1.

93 - «متن الإيضاح في المناسك» للشيخ محيي الدين النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1986,2.

le mal francais, Alain Peyrefitte, Ed. Plon 1977. - 94
L'Homme et la mort, Edgar Morin, Ed. Point 1976. - 95
Théorie de la religion, Géorge bataille, Ed. idées, gallimard 1974. - 96
Le Gannibalisme, Mesures et démesures de l'antropophagie, Roland Villeneuve, Ed. bib. marabout 1973. - 97
Le Philosophe sans maitre (Histoire de Hayy ibn Yakzân) Ibn Tufayl, Présentation de Géorge Labica, Trade de léon Gauthier, SNEP, Alger. - 98
Retourner les fusils, Jeam Ziegler, Ed. Seuil 1981. - 99
Qu'est ce que l'idiologie. J. Baechler, Ed. Idées\ Gallimard 1976. - 100
Mort et pouvoir. L.V Thomas, Ed. Payot 1978. - 101
Gramsci dans le Texte Ed. Sociale 1977. - 102
Lénine et la Philosophie. L. Althusser. Ed. Collection F. Maspero 1975. - 103

# الفهرس

02

